В.В. Соколов

ИСТОРИЧЕСКОЕ ВВЕДЕНИЕ В ФИЛОСОФИЮ





Московский государственный университет имени М.В. Ломоносова

КЛАССИЧЕСКИЙ УНИВЕРСИТЕТСКИЙ УЧЕБНИК

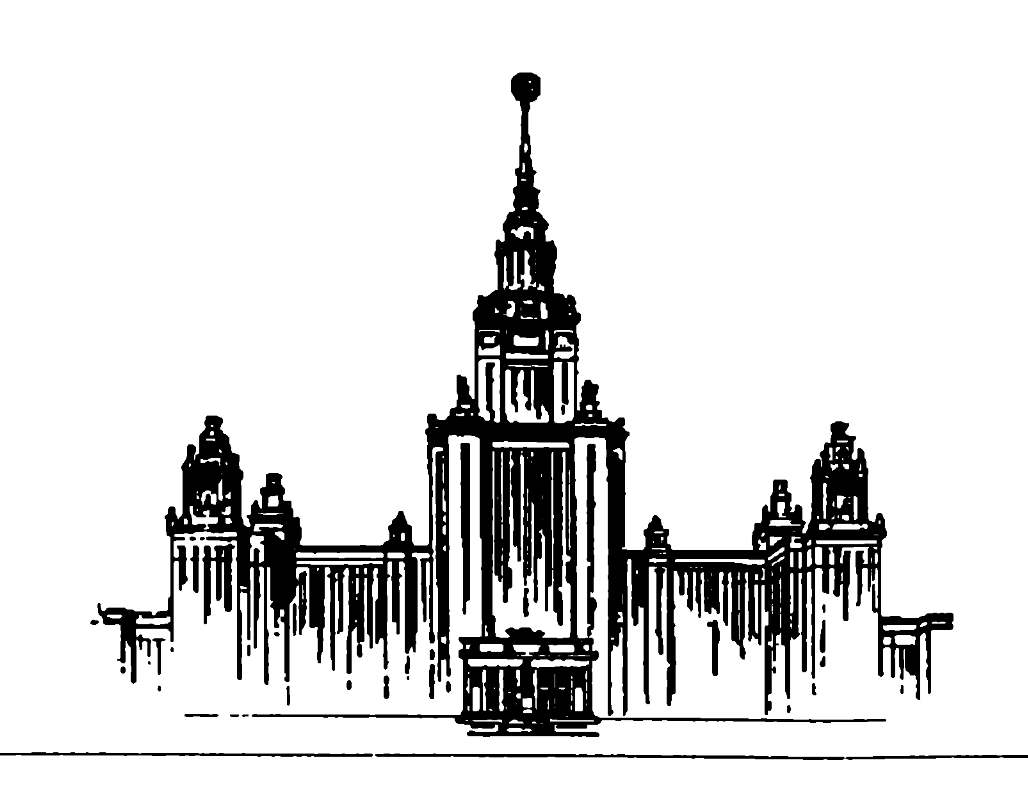


В.В. Соколов

ИСТОРИЧЕСКОЕ ВВЕДЕНИЕ В ФИЛОСОФИЮ



КЛАССИЧЕСКИЙ УНИВЕРСИТЕТСКИЙ УЧЕБНИК



МОСКОВСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ
им. М.В. Ломоносова

Учебник
для высшей
школы

В.В. Соколов

ИСТОРИЧЕСКОЕ ВВЕДЕНИЕ В ФИЛОСОФИЮ

ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ ПО ЭПОХАМ И ПРОБЛЕМАМ

Рекомендовано Отделением по философии, политологии и религиоведению Учебно-методического объединения по классическому университетскому образованию в качестве учебника для студентов философских факультетов и аспирантов, сдающих кандидатский экзамен по философии.



Москва
Академический Проект
2004

МИРОВОЗЗРЕНИЕ И ФИЛОСОФИЯ КАК НАИБОЛЕЕ ОБЩИЕ ЯВЛЕНИЯ ДУХОВНОЙ КУЛЬТУРЫ

Философия — весьма древний и нелегкий для понимания компонент духовной, интеллектуальной культуры человечества. Трудность его усвоения определяется прежде всего максимальной широтой философских понятий. Неоднозначность большинства их затрудняет адекватное понимание их содержания, их взаимоотношений с другими философскими понятиями и их роли для человеческой жизни. Важнейшим, если не основным путем эффективности усвоения философских понятий, служит изучение истории философии со времен ее зарождения. Чем точнее наука, чем более она математизирована, тем меньше надобность в знании ее предшествующего развития. Изучение гуманитарно-социальных наук, напротив, невозможно без основательной осведомленности в их предшествующей истории. Уяснение же философской проблематики фактически совершенно невозможно без знания всей ее предшествующей истории.

Существует множество определений философии — общих, частных, метафорических. Они фиксируют *плюрализм* истолкования ее творцами, и некоторые из них мы в дальнейшем приведем в соответствующем контексте. Теперь же напомним, что философия при всей ее обобщенности и даже в силу ее взаимодействует с другими компонентами духовно-интеллектуальной культуры — с религией и мифологией как ее «теоретической» платформой, появившейся еще до философии, с искусством и его осмыслением (возникшем в лоне самой философии), с наукой и другими. *Конвергенция мировоззренческих форм*, выражающая многосторонность человеческой жизни, в особенности затрудняет определение философии. Ее можно — и даже должно — понимать, как наиболее сложную *науку о человеке* (о чем говорит само это древнегреческое слово — «любомудрие»), как действующем и мыслящем — во множестве аспектов — существе, духовном и телесном.

Исходя из сказанного, весьма продуктивно понимать предмет философии как огромную *совокупность субъект-объектных отношений*. Латиноязычные термины

ловечества. Таковой присущ уже доисторическому, доцивилизационному человечеству. В принципе он остается определяющим и в условиях древнейших египетской и шумеро-вавилонской цивилизаций, в которых появляются весьма развитые математика, астрономия, медицина (наиболее эмпирическая из естественных наук, по-видимому, даже в наше время). И только в Древней Греции, как увидим, возникает и развивается в философских школах теорийно-дедуктивный фактор научного знания. В прямой зависимости от него внутри самой философии Античности выявляется и логика, без которой немыслима никакая рационализация.

Но ее не следует сводить к воздействию на возникновение, как и на дальнейшее развитие философии только научного знания. Прогресс экономической жизни (особенно связанный с появлением денег), возникновение права, регулирующего имущественные отношения людей, и некоторые другие факторы цивилизации расширяли и углубляли русло рационализации.

Однако, подчеркивая фактор рационализации, не следует забывать о таинственности множества явлений природы и объектов знания, особенно в древнюю эпоху возникновения философии, и еще более того о таинственности происхождения человека, а также об огромной сложности человеческой природы, интеллектуальные компоненты которой отнюдь не всегда являются ведущими. Эта сторона человеческого существа и его познавательной деятельности и выражена в определении философии как системы верознания. Древнегреческая философия, как увидим, возникла в условиях, когда комплекс рационализации оказался достаточным для этого процесса. Появились глубокие гносеологические, онтологические, антропологические, этико-социальные идеи, а затем, в эпоху так называемой высокой классики эллинской культуры и величественные рационалистические системы Платона и Аристотеля. Но уже одна из первых философских школ, пифагорейцы, встретилась с логически неразрешимыми трудностями при осмыслении некоторых геометрических фактов (что они пытались скрывать). В дальнейшем, в постклассическую эпоху, возникло направление скептиков-пирронистов, полностью отрицавших возможность достоверного знания.

Иррационалистические идеи, подрывавшие возможности и сужавшие масштабы рационализированной философии в отношении прежде всего истолкования феномена человека, проникали в философию в особенности

стоит из материи и бога», Нравств. письма..., 65, 21), «любое искусство подражает природе» (там же, 65, 1), неодолимости фатума-геймармене, ибо нам неведомо знание мировых отношений и т. п. Убеждение в существовании единого бога, пронизывающего природу, сочетается у Сенеки с традиционными политеистическими представлениями о многих богах.

Новый момент, отличающий воззрения Сенеки по сравнению с древними основоположниками всего направления, — усиление *личного* отношения к безликому богу. Божественный промысел, утвержденный древними основоположниками направления, склонявшимися к натурализму, осложняется тенденцией к личному провидению. Сенека пошел в этом направлении дальше, чем тот же Клеанф с его гимном Зевсу. Здесь выясняется у Сенеки и путь от физики-онтологии к этике.

Ей предшествует психология. Натуралистический ее элемент — убеждение Сенеки в пневматичности души. Отсюда и жизнь души после смерти обрамляющего ее тела вместе с богами вплоть до очередного космического воспламенения. Платоновско-пифагорейский мотив, заимстованный Сенекой, скорее всего, у Посидония, заключен, во-первых, в убеждении, что тело — оковы и темница души, а во-вторых, в дуализации ее на разумное начало добра и иррациональное начало страстей и зла. Последнее резко преобладает, и подавляющее большинство людей испорчено. Со всеми этими представлениями мы уже встречались. В скованности людей страстями, чаще всего порочными, сопровождаемыми страхом, в привязанности к преходящим вещам заключено человеческое рабство. Освобождение от страстей — путь к свободе. «Презрение к собственному телу наверняка дает свободу» (Нравств. письма, 65, 22) — кинический мотив, столь сильный у стоиков. Выражая его в категориях субъект-объектности, следует констатировать, что активность субъекта здесь противостоит пассивности его собственно телесного начала. Древняя концепция мудреца сочетается у Сенеки с концепцией «продвигающегося вперед». Непременное условие такого прогресса — добровольное подчинение фатуму. «Покорных бог ведет, влечет строптивого» (Нравств. письма, 107, 11. Перевод одного из ямбов Клеанфа) — в сущности, зародыш великой идеи своды как познанной необходимости.

В ситуации Сенеки, вынужденного покончить самоубийством — а он не раз говорил о таком способе вырваться из цепей невыносимых страстей — по приказу

сверхпорочного самодура Нерона, проявился нараставший социально-нравственный кризис рабовладельческого общества. Сенека, конечно, хорошо видел жизненную необходимость труда рабов для всего Римского государства. Но концепция космической социальности, утверждавшая равнозначность всех людей, их общительность как братьев по природе, рождала и гуманистические настроения по отношению к рабам. Если для Аристотеля раб был лишь говорящим орудием, то Сенека, говоривший о снисходительности по отношению к человеческой слабости, призывал видеть и у раба не только тело, но и душу. Философ одобрял Луцилия за его отношение к рабам как к близким к нему «соседям по дому», как к «смиренным друзьям», как «товарищам по рабству» перед судьбой. (Нравств. письма, 47, 1).

Этическая утопия Сенеки, ориентированная на личностное стремление к богу, провозглашает и священность каждого человека для любого другого (там же, 45, 1). Исходя из «золотого правила», он провозглашает, что «нужно жить для другого, если хочешь жить для себя» (там же, 48, 2). Гарантом нравственности при таких предпосылках закономерно становится *совесть*. Современник Христа Сенека стал «дядей христианства» (Энгельс). Возникла даже легенда о его переписке с апостолом Павлом.

Редукция философии к практической этике еще более характерна для философствования раба, а затем вольноотпущенника по прозвищу Эпиктет. Нищий философ, вокруг которого сложился кружок слушателей, по примеру Сократа, ничего не писал, ограничиваясь собеседованиями со слушателями, и один из них записал его мысли (Аррион, по-гречески. В последнем русском издании они и озаглавлены «Беседы»). Логика здесь играет роль еще меньшую, чем у Сенеки, она нужна для правильности речи и для минимальной ориентации во внешнем мире. Физика, в сущности, отсутствует. Теология традиционно стоическая, но с еще большим, чем у Сенеки, акцентом на личном характере благого божества, управляющего космосом.

Главный же философский интерес Эпиктета сосредоточен на достижении независимости человеком от всего, что ему недоступно. Все усиливающийся гнет суровой имперской государственности и жестокость общественной жизни проявились у Эпиктета — и здесь опять мотивы кинической автаркии — в стремлении к внутренней свободе, которая становится возможной не удовлетворением желаний, а отказом от них. Принципиальная активность

субъекта, сосредоточенная лишь на внутреннем мире, оборачивается максимальной пассивностью в отношении полностью отчужденной от него цивилизации. Девиз Эпиктета — терпи и воздерживайся, смиряйся и покоряйся, стремись только к тому немногому, что зависит от тебя. Сила нравственного убеждения демонстрируется поступками, и они — лучшее опровержение скептицизма.

Для «Бесед» Эпиктета в целом свойственна высоконравственная настроенность. Одним из критериев добродетельной личности, например, он считает *совестливость* (aidōs). Даже врачам философ не рекомендует причинять зло. Здесь уже перекличка с возникшим в те же годы христианством. Отсюда авторитет Эпиктета среди его ранних провозвестников и защитников.

Моральная наполненность отличает и произведение Марка Аврелия «К самому себе» (римский император это подобие дневника написал по-гречески). Во второй половине II в. он вел напряженную административную и военную деятельность. Римская империя, достигшая своих наибольших размеров и могущества, теперь была вынуждена перейти к обороне — и внешней, и внутренней (восстания покоренных народов, рабов, военные бунты и т. п.).

Получив хорошее философское образование, император-философ противопоставлет свободную мудрость Диогена, Гераклита и Сократа Александру, Цезарю и Помпею, не освободившимся от «рабства» при всей их прозорливости. Сам Марк Аврелий принял для себя философию стоицизма, но, в сущности, был полностью свободен от интересов к логике, как и к физике. Царственный философ принял лишь общетеоретические принципы единства и взаимообусловленности человеческого микрокосма и божественно-природного макрокосма. «Определенный порядок в субъекте требует такового же и в объекте» (IV, 27). В первом из них бренное тело направляется жизненной силой пневматической души. Ей резко противопоставлено руководящее начало (hēgemonikon) разума. Оно тождественно мировому богоуму, древнему логосу, который и предопределяет космический порядок и человеческие судьбы. Испытывая некоторую неуверенность в стройности универсума, если он слагается хаосом атомов, Марк Аврелий все же твердо уверовал в неколебимость мировой целостности и в полную предопределенность, исходящую от божественного промысла. Мудрец лишь тот, кто неколебим в вере в свою судьбу и любит ее, — та идея, которая впоследст-

вии стала выражаться латинскими словами amor fati (любовь к року).

Космополитические настроения закономерны у императора огромного и разнонародного государства. Вместе с тем автор «Размышлений» призывает искать уединения не в безлюдной глуши, а в собственной душе. Этическая интенция выражается в стремлении к неустанному моральному совершенствованию, выражающемуся в простоте и скромности жизни, как и в исполнении своего долга. Не менее важно и то, что оно тесно связано с филантропией. «Полюби человеческую природу. Следуй за богом»(7, 31).

Знаменательная черта произведения Марка Аврелия, одна из определяющих для всего древнего мировоззрения и усиленная циклической трактовкой бытия стоиками, — убеждение в неизменности всей истории, чуждой всякого прогресса. Энергичный, но явно усталый император отверг любую надежду на осуществимость идеального государства Платона. Правитель должен довольствоваться самым малым продвижением в делах (IX. 29).

История для Марка Аврелия — только смена действующих лиц, а историческое время поглощается вечностью. «Все от века единообразно и вращается по кругу, и безразлично, наблюдать ли одно и то же сто лет, двести или бесконечно долго» (II. 14), а «сорокалетний, если есть в нем сколько-нибудь ума, некоторым образом благодаря единообразию все же увидел, что было и будет» (XI. 1). Убеждение в существовании божественного промысла сочетается у царственного философа с глубоким пессимизмом, рождаемым бессмыслицей жизни. В его произведении мы встречаемся как бы с перекличкой через века с автором «Екклисиаста». Вместе с тем у Марка Аврелия здесь проявилось смутное осознание тупика античной цивилизации, исчерпавшей стимулы своего развития, а в более отдаленной перспективе — предчувствие крушения Римской империи.

***

Эклектическая трансформация философии осложнялась в позднеэллинистические времена и тем более во времена Римской империи усилением религиозных культов и направлений, стремившихся в своем усложнении — особенно монотеистическом — к заимствованию тех или иных идей, вырываемых из более или менее системного философского контекста. В сущности, так формируется любая идеология как авторитарное мировоззрение.

В классический, эллинский период возникновения и развития древнегреческой философии ее рационализирующий стержень ковался философами в противостоянии представлениям мифологии. Теперь же стал усиливаться обратный процесс ремифологизации, сакрализации философии, правда со стороны уже не столько традиционной древнегреческой мифологии, практически уже утратившей фидеистическую глубину, сколько со стороны религиозных верований преимущественно восточного происхождения, в которых веками культивировалось мистифицирующее начало. При этом по пути сакрализации шли — в различной мере — философы, придерживающиеся платонизма и пифагореизма, в которых религиозная компонента, неотторжимая от присущего им идеализма, присутствовала уже при их возникновении. Один из них — известный плодовитый писатель и философ-моралист Плутарх (ум. 127). В основном платоник, он автор сочинения «Об Осирисе и Исиде», где развернул аллегорическое толкование египетской мифологии. В несколько меньшей мере сакрализация присуща стоицизму, в котором сохранялось натуралистическое представление о боге. Эклектической сакрализации совсем не поддавался эпикуреизм, совершенно неприемлемый для любого религиозного вероучения. Длительное время менее других подвергался религиозной адаптации аристотелизм, имевший максимальный рационализирующий заряд.

VI. ТОРЖЕСТВО ХРИСТИАНСКОГО МОНОТЕИЗМА В ПОЗДНЕЙ АНТИЧНОСТИ. РЕЛИГИОЗНО-ФИЛОСОФСКИЕ УЧЕНИЯ, СОПУТСТВУЮЩИЕ ЕМУ

Аморфная, хотя эстетически весьма привлекательная, мифология древних греков в эпоху эллинизма пережила огромные изменения, трансформации. Они определялись многими факторами, важнейшим из которых было ее взаимодействие с ближневосточными и египетскими религиозно-мифологическими повериями. В условиях больших и централизованных эллинистических монархий в этой духовной сфере возникают *синкретические* поверия и учения, которые распространялись по всему эллинистическому, а затем и римскому миру, как, например, египетский культ Сераписа.

Чем сильнее власть, и прежде всего власть единоличная, чем большее число подданных прямо или косвенно находится в зависимости от нее, тем настоятельнее необходимость — и не только в древности — в ее абсолютизации и сакрализации. В республиканский период римской истории, даже тогда, когда уже в конце его некоторые консулы и полководцы достигали, по существу, диктаторской власти (хотя и не на долгое время), страх перед ними еще не сопровождался их обожествлением. Но уже первый глава империи принципата, умный демагог и проницательный политик Гай Октавий принял (27 г. до н. э.) титул Августа («возвеличенного божеством»). Великий поэт Вергилий не замедлил в своей знаменитой «Энеиде» сочинить мифологическую родословную Августа, возведя его к одному из героев Троянской войны, который, спустившись в Аид, узнал от души своего умершего отца будущее величие Рима и правление самого великого из потомков Энея, императора Августа. В дальнейшем многие римские императоры, за редким исключением (как император-философ II в. Марк Аврелий), устанавливали свой культ (нередко им подражали и крупные чиновники

в провинциях) и стремились увязать его с теми или иными богами. Один из «солдатских» императоров, Аврелиан (270—275), незаурядный военачальник, прямо провозгласил себя господином и богом» (dominus et deus), отождествлял себя с богом Солнца и пытался закрепить его культ во всей империи. Один из выдающихся его преемников Диоклетиан (284—305), трансформировавший принципат в доминат, деспотическую и сугубо централизованную форму правления империи, официально именовал себя «Иовием» — потомком самого Юпитера.

Однако опыт истории — и не только древней — убеждает, что культы, устанавливаемые «сверху», не становятся сколько-нибудь устойчивыми религиозными верованиями масс, нередко осведомленных о человеческой неприглядности коронованных владык. Но в большей степени это происходит в силу того, что официальные культы лишены ореола таинственности, мистериальной глубины человеческого сознания, уходящей в века и тысячелетия. А такими верованиями — и древнегреческими, и тем более египетского и ближневосточного происхождения — были переполнены души многих миллионов людей, населявших необъятную Римскую империю. Верования эти переплетались между собой, возникали их различные синкретические образы, вроде культа Сераписа; в силу своей политеистической родословной их преобладание в тех или иных регионах, державшихся за свои локальные религии, они не становились устойчивыми верованиями всей империи, как бы этого ни хотелось тем или иным императорам.

Так, в начале н. э. и в последующие века широкое распространение — впрочем, наряду с другими верованиями и параллельно христианству — получил иранский (точнее, индоиранский) культ бога Митры, одновременно олицетворявшего и физический свет, и моральную чистоту. Как «непобедимое Солнце» этот культ получил наибольшее распространение в военных кругах, и упомянутый император Аврелиан — один из его приверженцев. Здесь не место описывать довольно сложную космогонию митраизма, много вобравшую в себя из иранского маздеизма-зороастризма с его космическим и моральным дуализмом извечной борьбы света и тьмы, добра и зла. Это учение заключало в себе как представления о загробной жизни и загробном воздаянии, так и эсхатологические представления о конечном состоянии мира, когда светлое и справедливое начало окончательно победит мрак зла и восторжествует полная справедливость между людьми и целыми народа-

ми. Существовало немало общин митраистов. Однако митраизму не суждено было стать главной и тем более единственной религией Римской империи — не в последнюю очередь в силу отсутствия у этого учения единого авторитетного документа, как и в силу его значительной абстрактности, далекой от понимания и чаяний обычного человека. В те же примерно времена существовали и другие, во многом аналогичные религиозные учения.

Совершенно иная судьба выпала христианству. Его возникновение, сложное и противоречивое содержание и развитие, трудное признание со стороны государства отразили то, что обычно именуют кризисом античного способа производства и всей его культуры. Но грекоязычный термин «кризис» многозначен и применим в различных областях знания. В самом же широком смысле и применительно к римской Античности следует, полагаем, видеть в нем два тесно связанных аспекта.

Первый из них — состояние общества в целом, его производства и жизненных возможностей, предоставляемых им различным сословиям и классам. Им соответствовала моральная угнетенность, выражавшая отношение классов и сословий к бюрократически централизованной имперской государственности и ее культуре. Второй фактор кризиса определяется состоянием многих народов, наций, которые Рим завоевал, разрушив их многовековую государственность — главным образом в Греции, Египте и на Ближнем Востоке, — превратив их в провинции «мировой» империи.

Производство, основывающееся на подневольном труде рабов, вся жизнь которых жестко регламентировалась и контролировалась, неэффективно. Такой труд давал обильные результаты, когда рабов, преимущественно иноплеменников, захваченных в процессе победоносных войн, было много. Предоставляя средства к жизни различным сословиям и классам — в соответствии с их общественным положением, — такой экстенсивный труд вместе с тем разлагающе действовал на свободных потенциальных работников, чуравшихся всякого труда («хлеба и зрелищ» хотели не только римские пролетарии). Явление кризиса определяется также наличием в обществе сравнительно небольшого процента богачей, составлявших его верхи, и большой массы лично свободных бедняков, принадлежащих к его низам и не очень стремившихся к труду (прежде всего в городах). Такая социальная поляризация разрушительно действовала на моральное здоровье общества.

Другой весьма значительный фактор кризиса античной цивилизации рождался подчинением и эксплуатацией завоеванных Римом народов, государственность которых разрушалась. Они отнюдь не безропотно несли свою подчиненность и угнетенность, время от времени восставая против имперской державы.

Среди таких народов особо горестную роль история отвела евреям. Их небольшое по масштабам древности государство Израиль подверглось завоеванию ассирийцев уже в конце 8-го в., а затем Иудея в начале 6-го в. была захвачена вавилонянами. По жестоким обычаям древности часть плененного населения была уведена завоевателями. Начался длительный процесс диаспоры, рассеяния евреев. Он растянулся на века в результате новых войн и завоеваний — в эпоху эллинистической монархии Селевкидов, а затем и Римской монархии, которая, подавив восстания при Веспасиане и Адриане, изгнала всех остававшихся иудеев, запретив им впредь селиться в Иерусалиме (ставшем колонией Эль-Капитолина в 135 г.).

Многовековые события иудейской истории в религиозно-философской форме, сочетавшейся, однако, с морально-юридическими, политическими, поэтическими, апокалиптическими элементами, были зафиксированы в различные времена в едином священном документе, который впоследствии получил у христиан название Ветхого Завета. В 3—1-м вв. он был переведен на греческий язык для эллинизированных евреев, забывших родной, — так называемая Септуагинта. Тем самым их Священное Писание получило широкое распространение и среди народов сначала Восточного, а затем и Западного Средиземноморья — важнейшая духовно-текстуальная предпосылка христианства.

К сформулированным выше мыслям добавим, что креационистское содержание деятельности верховного и тем более единственного Бога — фантастическое выражение успехов человека в созидании цивилизации, а вместе с тем и углубления его моральной духовности. Конечно, первостепенную роль в формировании понятия единственного верховного Бога играют и политические интересы этноса — его стремление сохранить свою государственность в постоянной борьбе с соседями, стремившимися ее разрушить в аналогичных интересах. В такой грозной ситуации иудейские жрецы много потрудились над разработкой как образа, так и централизованного культа Яхве. Переведенный на греческий язык просто как Бог (Theos, или Господь — Kyrios), Яхве, оторванный

от своего иерусалимского храма, стал еще более абстрактным божеством, получившим возможность многократно расширить свою аудиторию. Однако это могло произойти лишь в результате возникновения и развития христианства. Существует огромная литература на русском и иностранных языках, посвященная этому эпохальному вопросу. В теперешней книге мы коснемся лишь самых общих мировоззренческо-философских принципов христианства. Сам по себе абстрактный Бог не мог получить глубокого отклика в сознании и в сердцах масс верующих, приверженных традиционным мифологическим культам. У евреев Яхве был тесно связан с их историей и, можно сказать, с повседневной жизнью. Но сакральная ситуация изменилась, когда Яхве, став Богом Септуагинты, для евреев потерял свою притягательность. Однако в религиозной жизни, подверженной ударам исторических судеб со стороны более сильных государств, ударам, приобретшим максимальную жестокость от Римской державы, родилась страстная идея Мессии — посланника Яхве (из рода царя Давида), который поведет евреев к победе над всеми их врагами. В условиях же Римского военно-бюрократического государства, давившего не только евреев, идея Мессии стала трансформироваться из *национальной* в *межнациональную* и в *общесоциальную.* Не только Энгельс и теоретики марксизма вообще, но и другие исследователи возникновения христианства констатируют бунтарско-демократический дух возникавшего христианства, выражавший умонастроения рабов, вольноотпущенников, множества всякого рода бедняков, социальный протест которых трансформировался в протест моральный. Протест этот и концентрировался в ожидании Мессии-Спасителя, божественного посланника, который по-гречески стал именоваться Христос (перевод еврейского Машиах — «помазанник»).

Впервые это имя появляется в самом раннем из дошедших до нас документов христианской литературы — «Апокалипсисе» (Откровении) Иоанна (68—69 гг.). Установлено существование и реальной личности иудейского проповедника, казненного римскими властями в 30-х гг., по имени Иешуа, а по-гречески — Иисус. Еврейские религиозные общины, оппозиционные в отношении ортодоксального иудаизма (в особенности ессеи), испытавшие значительное влияние греческих мифопредставлений (в частности, пифагорейских), все больше наполнялись прозелитами из различных «язычников». Имя трагически погибшего проповедника обрастало мифо-

сказаниями, умножалась раннехристианская литература. Ее творцами стали апостолы (посланники, вестники) — его первые приверженцы. Исследователи установили особо выдающуюся роль в формулировании учения Иисуса, сразу воспринятого как Христос, и в миссионерской деятельности по организации христианских общин апостола Павла, лично с Иисусом не знакомого. Именно в его Посланиях различным христианским общинам наметилось противопоставление рождавшегося христианства иудаизму и отторжение от него. Характерного также, что в некоторых из его Посланий (Рим. 8, 1—5. 1 Кор. 2, 14—15; 3, 1—3) отражено учение гностиков (см. ниже) о трех родах людей: «плотских», «душевных» и «духовных». Четыре других апостола — сподвижники Христа, авторы Евангелий (Благих вестей) — Матфей, Марк, Лука и Иоанн. (В литературе имеется мнение, что они опирались на книгу несостоявшегося апостола Фомы, открытую (в песках Египта) в середине XX в. и содержащую только «логии», изречения Иисуса.) Евангелия, Деяния апостолов и их Послания составили Новый Завет, весьма отличный от Ветхого.

Одна из самых существенных черт этого сверхэпохального документа, сформулированная прежде всего ап. Павлом — его *межэтническая* и *межклассовая* ориентация. «... Нет ни Еллина, ни Иудея, ни обрезания, ни необрезания, варвара, Скифа, раба, свободного, но все и во всем Христос» (Колосс., 2, 11. А в «К Галатам» даже «...нет мужского пола, ни женского...», 3, 28). Тем самым возникающее христианство выявляет себя как *религия абстрактного человека.* Его ориентация на низы общества сформулирована в знаменитой Нагорной проповеди Иисуса Христа, рожденного хотя и от Святого Духа, но смертной женщиной в стойле для скота. Он систематически именует себя «Сын человеческий», ибо погружен в человеческие дела, и если демонстрирует сверхъестественные способности, то они главным образом — исцеление больных, воскрешение мертвых, способность накормить множество людей несколькими хлебами или рыбами — касаются повседневной жизни людей.

Еще важнее духовная суть проповедей Христа. Его моральное учение, сконцентрированное прежде всего в той же Нагорной проповеди, радикально отличается от тех моральных императивов, которые продиктованы Моисею и запечатлены в Десятословии: не убий, не укради, не лжесвидетельствуй и т. п., — но еще более того в действиях Яхве. Они же определяются *договором,* заключен-

ным между Яхве и избранным им народом Израиля. Его благополучие непосредственно определяется скрупулезным исполнением этого договора, и каждое его нарушение — например, почитание других богов — влечет самые тяжелые последствия для всего народа. Этика Нагорной проповеди Христа как этика *любви* и *всепрощения*, примыкая к человеколюбивым предписаниям Десятословия, решительно отмежевывается от реликтов древнего варварства (таких, как широко известное правило талиона — «око за око, зуб за зуб»), которые все же обильны в Ветхом Завете. Императив любви, сформулированный уже ап. Павлом — «люби ближнего, как самого себя» (Рим. XIII, 9), стал главным стержнем христианской этики, заключающем в себе все его основные моральные заповеди. В свете этого принципа сакрализируется и «золотое правило»: «Во всем, как хотите, чтобы с вами поступали люди, так поступайте и вы с ними, ибо в этом есть закон и пророки» (Мф. 6, 3. Аналогично Лк. 6, 31). Однако высший род любви — любовь к Богу, полностью истребляющая эгоизм страстей. Такая любовь — не древний Эрос как страстное стремление к чему-либо, а *Агапэ* как сострадательное и деятельное отношение к ближнему. Непротивление злу насилием (Мф. 5, 38 — 39) перечеркивает правило талиона.

Знаменательно и греческое название христианского священного документа, который уже в Септуагинте передан не как «договор» (syntheke), а как «завет» (diatheke), т. е. *«завещание»*. Категоризм его моральной интенции в особенности подчеркнут в словосочетании «Новый Завет» (Kaine Diatheke). Многовековая идея Мессии из национально-еврейской стала интернациональной и сугубо моральной.

Учение Иисуса и его мученическая смерть стали для множества людей примером подлинно человеческой, нравственной жизни. Многих, но не всех, ибо большинство потомков Адама и Евы, в особенности по примеру бесчеловечного братоубийцы Каина, не будучи в состоянии укрощать свою свободную волю, постоянно вступают на путь многообразного греха.

Здесь возникает серьезное испытание для религиозного — и не только христианского — монотеизма. В иудаизме, христианстве, как затем и в мусульманстве, всемогуществу Бога противостоит коварная мощь Сатаны (по греко-русски Дьявола) — постоянного противника и оппонента Бога в борьбе за человека. В начале книги Бытия он, будучи в принципе творением Яхве, выступает в обра-

зе змия-«просветителя» и в роли искусителя, подбившего Еву и Адама вкусить с древа познания добра зла (в легендах, не вошедших в Ветхий Завет, он под именем Самаэля (Сатаниил) выступает любовником Евы и отцом Каина). Сатана одновременно «разоблачает» человека перед Богом и клевещет человеку на его Творца, всячески стремясь отдалить их друг от друга. Дьявол максимизирует в своем образе все худшие душевные свойства человека — гордыню, зависть, злобу, неистребимость самых низменных страстей. Такими же он стремится сделать и людей, отрывая и отдаляя их от Бога.

Противостояние Бога и Дьявола, возможно, в определенной мере — аналогия жесткого противостояния Ормузда и Аримана иранского маздеизма, но оно весьма углублено моральными мотивами. Существование дьявольского начала делает неизбежным все физическое и духовное зло, углубляющее первородный грех человека, которое переполняет его жизнь. В поздней ветхозаветной «Книге Премудрости Соломона» даже утверждается, что Боготворец является причиной только жизни человека, и отнюдь не его смерти (1, 13—14), которая «завистью дьявола вошла в мир» (2, 24).

Специфически христианский образ Дьявола—Антихрист. В Апокалипсисе (11, 7) он наделен чертами еще ветхозаветной мифологии — «зверь, выходящий из бездны». Здесь же дано его символическое число — 666 (сумма значений букв его греческого имени). Антихрист — посланник Сатаны. В раннем, как и в последующем христианстве, он нередко отождествлялся с его злейшими гонителями и врагами (Нерон и др.). Особая опасность Антихриста для людей в том, что он, спекулируя на их слабостях, является перед ними под личиной Христа, пытаясь имитировать чудеса, сотворенные им. Гибель Антихриста предрешена, но лишь в конце времен, при втором пришествии Христа, когда в ожесточенной борьбе с ним он будет полностью истреблен.

Учитывая также, с одной стороны, и существование благородных ангелов, вестников и помощников Бога, а с другой — демонов, злобных бесов, источников телесного и духовного зла, подчиняющихся Дьяволу, некоторые историки религии (особенно выступающие от имени марксизма), отрицают само определение христианства как монотеистического учения. Но стопроцентный монотеизм возможен лишь как философская позиция, религиозный же — в любой его форме — с необходимостью отягчен реликтами политеистической мифологии.

Неизбежность и даже преобладание греховного зла потребовали признания со стороны евангельских апостолов усложнения миссии Христа. Его первое появление сняло с множества людей их разнообразную греховность, но отнюдь не искоренило ее до конца. Отсюда необходимость второго пришествия Христа, означающего космическую и историческую, апокалиптическую катастрофу. Она совершенно необходима для последнего «Страшного суда» не только над живущими, но и над воскрешенными из мертвых, когда окончательно будут отделены «овцы от козлищ», праведники, возвращаемые и направляемые в рай, и грешники, навсегда ввергаемые в безысходные муки ада. Эсхатология — и не только в христианстве — означает конец человеческой истории.

Сложность христианской доктрины, которая в силу конвергентности мировоззренческих форм соприкасает ее с философскими тонкостями и проблемами, проявляется с особой силой в трактовках соотношения Бога Отца, ниспославшего своего Христа-Сына в качестве утешителя (параклета), и Спасителя людей, вернувшегося после воскресения из мертвых в небесную обитель Отца. Последнее из канонических евангелий от Иоанна начинается знаменитыми словами — «В начале было Слово (Логос), и Слово было у Бога и Слово было Бог», — подчеркивающими его креационистскую суть и одновременно свидетельствующими о влиянии на автора этого пассажа философской мысли (см. далее).

Неоднозначность и тонкость теолого-философской мысли христианства определяется проблемой соотношения божественного и человеческого в Иисусе Христе, сыне смертной женщины, постоянно подчеркивающем, что он «Сын человеческий», и одновременно осознающем себя сыном «Небесного царя», возложившего на него колоссальную историческую миссию. Среди христианских богословов в первых веках н. э. велись ожесточенные споры относительно соотношения двух начал в личности и деятельности Иисуса Христа — человеческого и божественного, с чем мы встретимся в дальнейшем.

Теперь же мы должны затронуть вопрос о *Троице*, вносящий огромную сложность в проблему христианского монотеизма и обсуждавшийся в его философии, по существу, на протяжении всей его истории. Кратко суть проблемы в том, что Христос, будучи сыном Бога Отца, одновременно равен ему по своей сущности в качестве Бога (они существуют «нераздельно и неслиянно», как гласит окончательная формула христианского катехизи-

са). К этим двум ипостасям единого Бога присоединена третья — Святой Дух.

В первых строках Ветхого Завета он трактуется, в сущности, как ветер («носился над водою»). Натуралистическое его восприятие согласуется и с некоторыми другими пониманиями жизни (например, «душа всякого тела (правда, непосредственно речь идет о теле животных. — *В. С.*) есть кровь его» (Лев. 17, 14)). Однако углубляющееся осознание творческой сути человека, как усвоение пифагорейско-платоновской идеи бессмертия и бестелесности души, углубляло и ветхозаветное понимание уникальности божественного Духа. В поздней «Книге Премудрости Соломона» (1, 7) мы читаем, что «Дух Господа наполняет вселенную и, как всеобъемлющий, знает *всякое слово»*, — в сущности, пантеистический мотив трансформируется в креационистскую суть верховного существа.

В Новом Завете Святой Дух окончательно абсолютизируется, онтологизируется. В частности, он провозглашается непосредственным отцовским началом Иисуса, сына Марии. Главное же, он становится тем сверхприродным началом, которое составило третью ипостась Единого Бога — Отца, Сына и Духа Святого. В этом главном догмате христианства, окончательно закрепленном первыми вселенскими соборами IV в., трансформирована *идея триадности,* сыгравшая огромную методологическую роль в философии (в известной мере и в науке). Теперь же абстрактно-теологический догмат стал основной формулой, запечатлевшей сложность и таинственность Единого и Трехипостасного, сверхприродного божественного Существа.

Хорошо известна жестокая и даже кровавая борьба римской имперской государственности против рождавшейся христианской религии и Церкви. Не только сама власть, стремившаяся крепить собственную идеологию культа императоров, но и различные круги интеллигенции отвергали и преследовали все более массовую, темную — для них «атеистическую» — религию, не признававшую традиционных мифологических, «языческих» — для христиан — богов, как и искусственные культы, насаждаемые сверху. Но «рабовладельческая» цивилизация ослабевала и разлагалась. Римская государственность, несмотря на многие усилия некоторых выдающихся своих глав и деятелей (таких как Диаклетиан (284 — 305)), сдавала свои позиции и испытывала все большую потребность в сильной религиозно-идеологической системе воз-

зрений, которую так или иначе могли воспринять если и не все, то большинство ее подданных. Первоначальная Церковь, состоявшая из многих довольно аморфных палеохристианских общин, набирала стихийную силу. Во II—III вв. она стала иерархически-епископальной организацией, во многом превосходившей — своей идейно-духовной сплоченностью — организацию государственную. И последняя «сдалась», когда в 313 г. по эдикту императоров были прекращены преследования христиан.

В дальнейшем, в IV—VI вв. христианское вероучение шлифует свои догматы на так называемых вселенских соборах — съездах высшего духовенства и поместных церквей. Характерно, что в эти века они собирались в восточной половине Римской империи. Западная, собственно Римская, половина разрушилась — не в последнюю очередь потому, что «языческие» поверия, подкреплявшиеся гордостью «римского духа», здесь были значительно сильнее, чем в половине Восточной, более развитая экономика которой и сильная, централизованная императорская власть сделала христианское вероучение и его церковную институализацию своей важнейшей как идеологической, так и организационной опорой. Кратковременная религиозно-церковная политика императора Юлиана Отступника (361—363), пытавшегося восстановить языческую религию, оказалась довольно незначительным эпизодом. Его дядя, император Константин, беззастенчиво вмешивался в дела христианской церкви (хотя сам принял крещение лишь перед смертью в 337 г.). При его непосредственном участии был созван I Никейский собор в 325 г., утвердивший символ христианской веры (трехипостасность Бога и др.) как фундамент всего вероучения (уточнен на следующем, Константинопольском соборе 381 г.).

Христианство, можно считать, стало итогом религиозно-идеологического развития народов Средиземноморья в первые века нашей эры. Оно стимулировало духовную жизнь многих из них, рождая ее новые формы. При всем значении присущей ей мистической компоненты следует подчеркнуть и фактор своеобразного просветительства христианской идеологии. По преданию, уже сам Иисус после своего Воскресения обратился к своим ученикам: «Идите, научите все народы» (Мф. 28, 29). Миссионерская деятельность, начатая апостолами, расширялась с каждым веком, в особенности после обретения христианством статуса официальной идеологии Римской империи. Она облегчала как управление его подданными, так

и тем более подчинение варварских народов, не признававших власти римских кесарей. Фактор просветительства определялся не только содержанием христианского вероучения, но и той формой единого Священного Писания, которая требовала своего усвоения. Главную роль — особенно в первые века официального христианства — играла Септуагинта, к которой прибавился Новый Завет, созданный в основном непосредственно на греческом языке. Западная половина империи требовала латиноязычного текста Библии, который и был выполнен к 405 г. видным представителем латинской патристики (см. ниже) Иеронимом (Ветхий Завет — на основе еврейского оригинала, а Новый — с греческих манускриптов).

В пределах Римской империи кроме эллинов и римлян существовали и другие этносы с многовековыми культурными традициями и давно сложившимися языками. Египетский этнос даже превосходил в этом отношении как Рим, так и Грецию. Однако коптский язык — последняя стадия развития египетского языка — имел анахронистическую демотическую письменность, неспособную передать сложность Септуагинты. Поэтому уже во II в. возникло коптское письмо египетских христиан на основе греческого алфавита, на которое и было переведено Священное Писание. Для перевода Священного Писания в самом начале V в. было создано армянское письмо. В Западной Европе языки постепенно оформлялись на латинице. В дальнейшем, уже в IX в., Кирилл и Мефодий создали славянскую письменность. Морально-цивилизационный прогресс этносов, развитие национальных культур в поздней Античности, в эпоху Средневековья и в дальнейшем были немыслимы без текстов Библии.

Социально-культурные и классовые особенности этносов на огромных пространствах Римской империи исключали однозначность восприятия и трактовки сложного христианского вероучения и присущего ему культа. Поводами для возникновения различных уклонений от официальных формул, принимавшихся на названных и последующих христианских соборах, становились богословские тонкости, концентрировавшиеся главным образом вокруг тринитарной и христологической проблем. Уже на Никейском соборе было осуждено арианство (о нем в дальнейшем), которое тем не менее было принято в качестве официальной религии такими народами, приобщавшимися к культуре Античности через христианство, как готы, вандалы, лангобарды.

Сопряжение в образе Христа божественного и человеческого начал служило важнейшим основанием для бо-

гословских разногласий, затвердевавших в особых догматических нормах и правилах культа. Так, монофизиты признавали в Иисусе Христе только божественную природу, в которой полностью растворялась его человеческая компонента. Хотя они и были осуждены как еретики на Халкидонском соборе в 451 г., но их учение закрепилось в Армении, Египте (копты), в Эфиопии, где и существует до сих пор. Еще до монофизитства возникла противоположная крайность — несторианство (по имени Нестория — наиболее значительного его сторонника, константинопольского архиепископа). Между божественным и человеческим естеством Христа несторианство допускало лишь внешнее, как бы временное соединение, а в Марии усматривало не столько Богородицу, сколько Христородицу. Осужденные на Эфесском соборе в 431 г., несториане удалились в восточные страны — Сирию, Месопотамию, Иран, Среднюю Азию. Эта разновидность восточного христианства приобрела здесь большое влияние и отличалась активной просветительской деятельностью (организация школ, переводы с греческого языка на семитские). В дальнейшем арабские завоевания и приход в эти страны ислама постепенно вытеснили несторианство, хотя отдельные его общины существуют до сих пор.

Христианство в своем взаимодействии с греко-римской культурой породило и своеобразную философию, которую мы рассмотрим несколько позже.

Религия и теология в поисках философского обоснования

Религиозные деятели и мыслящие теологи, стремясь доказать преимущество своих вероучений перед философией, опирались на Септуагинту. Александрийский еврей Аристобул (придворный философ Птолемея VI), в середине 2-го в. написавший комментарий к Книге Бытия, сочинил рассказ о том, что важнейшие части Священного Писания евреев, существовавшие к тому времени много веков и приписывавшиеся (Книга Бытия) Моисею, некогда уже были переведены на греческий язык и с ними были знакомы не только Платон и Аристотель, но даже Гомер и Гесиод. Тем самым утверждалась идейная зависимость древнегреческой мысли от Священного Писания евреев. Такое «открытие» Аристобула диктовалось религиозно-этническим менталитетом евреев, убежденных в исключительности их священного достояния. Рассказ

этот получил широкое распространение и в дальнейшем использовался раннехристианскими авторами.

Действительное же взаимодействие Библии (как она стала называться позже) и философской мысли греков было противоположным. Последние ее книги, в особенности «Книга Премудрости Соломона», уже не переводились, а прямо писались по-гречески. Отсюда платоновские и пифагорейские идеи, которые здесь можно прочитать. Креационистская суть единственного и непознаваемого Бога не раз выражена в словах, что Он, «создавший мир из необразного вещества», «все расположил мерою, числом и весом» (11, 18, 21). Следовательно, таинственный Бог все же открывает перед человеком известную возможность познания, дарует ему «неложное познание существующего, чтобы познать устройство мира и действие стихий, начало, конец и середину времен» (7, 17).

Экзегетика Филона Александрийского

В выявлении взаимодействия предхристианской религиозности с древнегреческой философской мыслью звеном огромной важности стало творчество Филона Александрийкого, старшего современника Иисуса Христа, умершего в середине I в. Еще более всесторонне и гносеологически углублена концепция человека в универсалистской системе Филона. Он уже не писал на еврейском языке, изучал Септуагинту, писал по-гречески и во многих трактатах толковал сюжеты Ветхого Завета — О рождении Авеля, О потомках надменного Каина, О смешении языков и др. Начитанный в важнейших диалогах Платона, в текстах среднего платонизма, стоицизма и пифагореизма, Филон писал и более философские трактаты — О сотворении мира, согласно Моисею (Об устроении мира), О вознаграждениях и наказаниях и др.

Автор неколебимо убежден в истинности, боговдохновенности Священного Писания. Об этом свидетельствует известная легенда, возникшая незадолго до того и сообщаемая Филоном, будто 72 «толковника», независимо друг от друга переводившие священные книги, получили совершенно тождественные — слово в слово — тексты, ибо все они — и по-еврейски, и по-гречески — сверхъестественное *откровение*, проявляемое в каждом слове. Здесь Филон демонстрирует абсолютный догматизм, без которого невозможна никакая подлинная религия как формулирование массового мировоззрения. Однако оно осуществле-

но в форме антропоморфных иносказаний, приспособленных к человеческой слабости, способной мыслить лишь чувственными образами. Задача богослова и состоит в том, чтобы за буквальным содержанием увидеть его более *глубокий, духовный* смысл. Это возможно лишь на пути *аллегорического* истолкования иносказаний.

Здесь Филон ориентировался на аллегорические толкования мифологических богов стоиками в духе их натуралистического переосмысления, которое развивали до них и другие древнегреческие философы. Но задача еврейского богослова была значительно труднее, поскольку «верховный смысл» надо было выявлять в сложных и темных текстах. Правда, в них содержатся такие явные аллегории, как «древо познания» или «небесная лестница», приснившаяся Иакову и др. Но нужно было раскрывать *тайный* смысл в других притчах, образах, именах, исходя из греческой или из еврейской этимологии, здесь невозможно было избежать совершенно произвольных толкований. Адам поэтому символизирует ум, Ева — чувственную страсть, Каин — слепую корысть. Еврейское слово «пасха» (песах — исход) возводилось к греческому pascho — терпеть, страдать, переносить. При таком сугубо догматическом произволе появлялось и множество нелепостей, как символизация тигром — страсти, а верблюдом — памяти (на том основании, что он способен долго хранить воду в желудке).

Но аллегоризация Писания (главным образом Пятикнижия Моисея) — отнюдь не главное в его осмыслении Филоном (и до него уже некоторые еврейские жрецы практиковали ее). Теолог поднимался до принципиальных высот в своем осмыслении Бога, сотворения им мира, сути человека. Здесь он прежде всего усиливал *монотеизм* Ветхого Завета. Уже там он «Сущий», единственный Творец и Господь, антропоморфные признаки которого проявлялись весьма слабо, как бы случайно. В греческом переводе Яхве стал просто Богом (ho theos), и его обобщенная суть усилилась. Филон подчеркивал единство Бога, простоту, бестелесность. Бог совершенно бескачествен, все конечные определения относительно него несостоятельны (как утверждали и скептики среднего платонизма, с мыслями которых Филон был, по-видимому, знаком). Суть Бога выявляется лишь на пути отрицания относительно него всех частных определений. Становясь, таким образом, сверхабсолютизированным и непознаваемым, Бог, однако, остается и *личностью*, которой присущи атрибуты, зафиксированные в Писании, — всемогущество, благость, всеведение.

Наибольшая теоретическая трудность, вставшая перед Филоном, — решение креационистской проблемы сотворения внеприродным бестелесным Богом мира природы и человека. Уже в осмыслении и Бога, и тем более его сверхъестественного творчества еврейский мыслитель обращается к учениям Платона, пифагорейцев, стоиков, изображая, однако, их идеи как в принципе заимствованные у Моисея. Монотеистический Бог Филона — сверхабсолютизированный человеческий субъект. Полностью освобожденный от отягчающий его телесности, он, однако, будучи предельной активностью, призван сотворить полнокровную телесность природы. В «Книге Премудрости Соломона», как мы видели, Бог производит все «из необразного вещества». Бестелесный Бог Филона не может воздействовать на свою диаметральную противоположность таким образом. Ему необходим Логос, творческая суть которого была всемерно подчеркнута в философии стоиков. Но их натурализированный Логос, неотъемлемый от природы, был неприемлем для Филона. Логос-слово у Филона тоже абсолютизуется, теологизируется, противопоставляется природе и тем более материи. Он становится «вторым Богом» (theos — без артикля), «первородным сыном Бога», параклетом (утешителем), его единственным орудием творения.

Но Логос Филона — не просто сверхъестественное Слово «да будет» виеприродного Мастера, образующего все бесконечное многообразие мира и человека. («И сказал Бог...», «И увидел Бог, что это хорошо» — обычное выражение в 1-й Книге Бытия.) Слово, даже не произнесенное, скрывает за собой ум. А за ним скрывается божественная «премудрость». Здесь Филон обращается и к платоновским идеям. Но они отнюдь не самостоятельны, как было у Платона, а конкретизируют Логос, следовательно, и ум Яхве. При таком переосмыслении идеи становятся творческими *силами*, можно сказать, и сперматическими (семенными) логосами стоиков, формирующими «необразную», совершенно пассивную материю. Так выступает здесь субъект-объектность религиозно-философской мысли.

Однако не следует на основании вышесказанного трактовать Филона как некоего эпигона платонизма. В действительности он прежде всего теолог, богослов, верный букве Писания. Обращаясь к идеям Платона, он считает, что воспроизводит Книгу Бытия, в которой утверждается, что Яхве сотворил человека по своему образу и подобию. Таким образом, сам Платон становится ис-

толкователем Моисея как автора Пятикнижия. Идеи как силы, исходящие от Логоса, отождествляются с ангелами Ветхого Завета (сам же Логос представляется и Архангелом) и с демонами платонической традиции. Но Филон высказывает в этом контексте весьма важную теолого-философскую мысль, согласно которой уподобление Богу заключено не в теле человека, а в его уме — главном компоненте его души, ибо он поднимает человека над всеми другими его творениями. Наибольшая сила человеческого ума проявляется в речи, уподобляя его и божественному Логосу. Неравнозначны и чувства человека. Важнейшее из них — зрение, приближающее его к Солнцу и звездам. Филон формулирует в том же контексте идею огромной исторической значимости для последующей теолого-философской мысли — дуализацию человека как духовно-телесного существа. «Человек есть пограничье между смертной и бессмертной природой... он рожден вместе и смертным, и бессмертным — смертным по телу, бессмертным по разуму» (Об устроении мира, XLVI). Влияние пифагорейско-платонической традиции проявилось в том, что сказание Книги Бытия о грехопадении он пытается соединить с представлениями о предсуществовании душ различной степени чистоты. Воплощенные в человеческих телах, они пребывают здесь как в темнице, в могиле. Об этом свидетельствует прежде всего чувственное начало человеческой жизни. Оно совершенно греховно и должно быть умерщвлено посредством аскетизма. Полное преодоление телесно-чувственного начала крайне трудно, и обычный человек к нему неспособен. Но в принципе оно возможно для пророков, которые предельным, сверхъестественным напряжением душевных сил в состоянии экстаза достигают единения с непознаваемым и сверхприродным Богом, лишенным всех антропоморфных и рассудочных признаков. Мистическая компонента воззрений Филона, естественно, берет верх над элементами рационализма в его религиозных спекуляциях.

Тем не менее религиозно-философская концепция Филона, в особенности его учение о посредствующей роли Логоса между Богом и миром, оказались важнейшим теоретическим стимулом формирования христианского учения. Филон первым соединил творческую роль Бога с его сакраментальным Словом. Так *теология*, которая у Аристотеля была синонимом метафизики, становится *богословием* (богооткровенной теологией, как оно именуется в западной традиции).

Теософия гностиков

Другая разновидность теософской системности, более фантастической, менее ориентированной на философские идеи по сравнению с системой Филона, получила наименование *гностицизма* (греч. gnostikos — знающий, gnosis — познание, знание), возникшего в ту же эпоху. Пестрый синкретизм религиозно-теологических образов, ближневосточных и греческих, подчеркнутый выше, с необходимостью рождал стремление к какому-то их обобщению, мировоззренческому углублению. Оно и было осуществлено некоторыми теософами. Существовали и отдельные гностические общины (например, секта офитов — поклонников ветхозаветного Змия). Характерно само наименование этого направления, зафиксировавшего стремление к познанию пестрых и неоднозначных образов мифологии, к некоему их системному осмыслению, с необходимостью противоречивому и неоднозначному. Элемент знания — внешний и формальный — в нем, разумеется, полностью погружен в непоколебимость догматической веры. Показательно название одного анонимного гностического сочинения — «Вера. Премудрость» (Pistis. Sophia).

Гностицизм развивался параллельно христианству и даже стремился концептуально воздействовать на него. Однако здесь гностицизм постигла закономерная неудача. Принципиальное отличие его от христианской доктрины в том, что последняя представляла собой абсолютный монотеизм и креационизм, а гностицизм оставался в основном *органистическим пантеизмом* и одновременно мистической трансформацией языческого политеизма.

Крупнейшим поборником гностицизма считается Валентин, уроженец Египта, проповедовавший в Риме в середине II в. и умерший на Кипре в 160 г. Он формулировал общегностическую идею о существовании некой абсолютной *полноты времен* (наполненности — pleroma). Поскольку она противопоставлялась *кеноме*, пустоте небытия, здесь в теологической форме мы встречаемся с фундаментальной противоположностью континуальности и дискретности. Последняя отождествляется с миром материи и неотделимым от нее непостоянством и злом. Поэтому много важнее плерома, ибо она заключает в себе множество *эонов* (aion — вечность, жизнь). Высший из них и представляет верховного Бога — первоначало и первоотец. Он совершенно недоступен познанию,

представляя собой бесконечную Глубину (Bathys), полнейшая непознаваемость которой отождествляет ее как бы с женским символом — Молчанием (Sigē). Хотя верховному эону приписано подобающее ему могущество (Dynamis), он не творит кратковременно все сущее, как иудейский Яхве, а излучает посредством истечения, эманации все новые и новые эоны, представляющие собой все более познаваемые, хотя и деградирующие лики бытия. Так появляются Ум-Нус вместе с дополняющим его женским началом — Истиной-Алетейя. Результат их взаимооплодотворения — Рассудок (Logos) и Жизнь (Zoe), которые производят Человека (Antropos) и Церковь (Ekklesia — общество). Так образуется главная восьмерица эонов — персонифицированных и онтологизированных абстракций, обнаруживающих определенную близость вульгарному пифагореизму (неопифагореизму). Последующие 22 эона исчерпывают Плерому. Последний из них — женский эон София-Премудрость, страстно, но безуспешно возжелавшая познать верховного Отца. Это приводит к новым мистериям эонов и появлению самых замечательных из них — Христа и Духа Святого.

Такова представленная здесь далеко не полностью апокалиптическая картина макрокосма и микрокосма у Валентина, которую изложил принципиальный враг гностицизма епископ Лиона Ириней (II в.) в сочинении «Обличение и опровержение лжеименного знания».

Другой вариант гностицизма был представлен Василидом, сирийцем, жившим в Антиохии и Александрии в том же II в. Его воззрения критически изложены Ипполитом, учеником Иринея, в сочинении «Опровержение всех ересей». Универсальное первоначало бытия Василид вполне в духе органицизма именует *панспермией*, содержащей невидимые семена всевозможных форм бытия (вспоминается Анаксагор). Верховный владыка именуется Архонтом, первоначальником, за которым идет Демиург, творец, которому повинуются 365 ангелов (соответственно дням в году), астральных духов, управляющих звездными сферами.

Одна из вавилонских систем гностицизма (manda) признавала существование семи высших духов, управляющих семью планетами. Однако они повинуются Великой Матери — Астарте (аналог Афродиты), над которой возвышается верховный Бог — Отец всего сущего.

В фокусе гностических мистерий находится Антропос, человек, с его трудной и бесконечно сложной жизнью. Самый главный вопрос, ставившийся гностика-

ми, — откуда Зло? Ответ на него подсказывался дуалистическим противопоставлением непознаваемого верховного божественного начала и телесного мира, мира материи, разделенных огромным множеством существ. Одновременно мир представлялся — по-видимому, не без влияния зороастризма — непрерывной и напряженной борьбой светлого, духовного, и темного начала, творца телесности, отождествляемой с материей. Неистребимость зла в человеческом мире сообщала гностицизму сильнейший налет пессимизма. Тело оскверняет человека. Даже Христос, светлейший из эонов, лишь по видимости имел человеческую внешность, утверждали гностики-докеты (dokeo — казаться, представляться).

Углубление человека в сокровенные таинства своей души раскрывают ему сложную суть мира и указывают путь преодоления зла. В частности, выявляется (по Валентину), что человек объединяет три начала: *телесное*, заключающее исконное зло, диаметральное по отношению к верховному Эону-Отцу, *душевное*, созданное Демиургом, и *духовное*, вложенное Софией и интимно родственное Перводородителю (за мифологемой Валентина вспоминается антропологическая триада Платона).

В соответствии с этой схемой трактуется различие всего человечества. Оно распадается па три категории. Первую из них составляют «плотские» люди (hylikoi, somatikoi). Это язычники, привязанные к своим страстям и злым побуждениям, неспособные подняться над ними и осужденные на гибель. Вторая — люди «душевные» (psychikoi), способные как ко злу, так и к добру. Ее составляют большинство иудеев и христиан, ставших на путь раскаяния, диктуемый совестью, а тем самым и спасения. Но даже от них отличаются те немногие избранные, которых Валентин называет «духовными» (pnevmatikoi). Они и есть собственно гностики, полностью познавшие — в отличие от психиков — подлинного Бога. Только они спасаются. Древняя идея интеллектуальной аристократии получает здесь сакральную трансформацию.

В христианском гносисе выразилось размежевание с иудаизмом. Оно особенно четко проявилось у Маркиона, грека, жившего в Риме в 40-е годы II в. Он далек от спекуляций об эонах, сосредоточившись в основном на выявлении моральной стороны Писания. Некоторые авторы считают его соавтором Посланий ап. Павла, хотя его идея — принципиальное различие Бога Ветхого и Бога Нового Завета. Первый — Демиург (Творец), хотя и справедлив, но суров до жестокости, а второй — Христос — максимально добр и люб-

веобилен. Он не рожден Марией, совершенно духовен, его телесность была лишь кажимостью (докетизм). Гностики отрицали и воскресение из мертвых. Отсюда идея Маркиона о полной независимости христианства, суть которого содержит Новый Завет, дарованный всем народам, от иудаизма, которому он оставляет Ветхий Завет. Общий всем гностикам аскетизм, как путь выявления высшего начала души и спасения ее, Маркион доводил до беспощадности к плоти (частые посты, полное воздержание от секса и т. п.).

Для формировавшейся христианской церкви гностицизм был совершенно неприемлем, в особенности его отказ от Ветхого Завета в пользу туманной псевдофилософской, апокалиптической мифологии. Простой — до наивности — креационизм христианства, рисующий творение Богом природы и человека в течение нескольких дней, давал рядовым верующим наиболее доступное мировоззрение. Ветхий Завет остался незыблемой основой христианской религии, несмотря на антииудейскую направленность Нового Завета. Гностицизм не был приемлем для христианской церкви и потому, что она справедливо усматривала в иерархии эонов пережиток натуралистической и политеистической, языческой мифологии. К тому же дуализм между богом и независимой от него материей ограничивал его всемогущество. Тем не менее, несмотря на все осуждения гностицизма, он не раз в видоизмененных формах возрождался в дальнейшем, уже в эпоху Средневековья.

Радикальный дуализм манихейства

Но в III в. влияние гностицизма на христианскую мысль в основном было преодолено. Однако в этом же веке возникла другая разновидность религиозного синкретизма, менее подверженная собственно философским воздействиям — *манихейство*. Ее основоположник — Мани, по-видимому, перс, поставивший своей целью создание новой религии, более совершенной, чем все предшествующие. Начав свою проповедническую деятельность при дворе персидского царя Шапура, Мани затем объездил многие страны Востока вплоть до Индии и Китая. Свое учение он изложил в сочинении «Книга тайн, гигантов, наставлений» и в других писаниях. Себя Мани по примеру Христа именовал Параклетом (Утешителем) и по возвращении ко двору другого персидского царя Бахрама продолжал свои проповеди, но по проискам магов и по приказу царя был распят (между 274 и 277 гг.).

Манихейство сложилось как пестрая амальгама представлений и поверий зороастризма-маздеизма, гностицизма, вавилонских и иудейских верований.

Наиболее значительным стало влияние первой из названных религий. Однако присущий ей дуализм Мани довел до крайних толкований. Все бытие определяется исконной и нескончаемой борьбой света и тьмы, отождествляемой со всем материальным. Проявлением этой борьбы стало жесткое противостояние духовного и телесного, добра и зла. На вопрос гностицизма — откуда зло? — манихейство давало простой и предельно пессимистический ответ — из вечной борьбы этих двух начал, поэтому моральное и социальное зло неискоренимы. Здесь нет необходимости входить в частности манихейских мифопредставлений (довольно абстрактных) — древа жизни и древа смерти как синонимов света и тьмы, создания первочеловека, противоречивая судьба которого определялась неустойчивостью присущих ему добра и зла, космологическо-космогонических представлений, еще более фантастических, чем гностические.

Главное в этих мифопредставлениях — борьба за освобождение светлого начала от проникших туда элементов материальной тьмы в моральном аспекте, борьба, приводившая к настояниям крайнего аскетизма вплоть до отрицания необходимости брака как проявления зла. Однако к праведной, максимально аскетической жизни способны лишь «совершенные», «избранные», а большинство, «слушатели», вели обычную жизнь с минимумом запретов. Первые организовывали и определенную церковную иерархию. Культ, поддерживаемый ими, был достаточно прост — с минимальной службой и обрядностью.

Социальная опасность манихейства в особенности определялась возможностью насильственного освобождения светового начала от пленившей его материальной тьмы, которая распространялась и на собственность, и на государственность, и на господствующую церковь (Христа Мани трактовал как лжеучителя, а единственным Параклетом-Утешителем считал только себя). Полуподпольная манихейская церковь жестоко преследовалась римскими, иранскими, а в дальнейшем и мусульманскими властями. Тем не менее простота учения в трактовке противостояния Добра и Зла определяла новые его возрождения под разными названиями в эпоху Средневековья.

VII. РАННЕЕ ХРИСТИАНСТВО ПЕРЕД ЛИЦОМ АНТИЧНОЙ ФИЛОСОФИИ. ПАТРИСТИКА. НЕОПЛАТОНИЗМ

Отмеченные выше некоторые весьма существенные особенности и догматы христианского вероучения как религии абстрактного человека почерпнуты не только в системе образов и идей Ветхого и Нового Завета, а появились в результате размышления над ними и обсуждения их различными христианскими мыслителями в течение длительного времени. То, о чем пойдет речь в этом небольшом разделе и в следующих, в принципе продолжает проблематику взаимодействия философии с религией во времена поздней Античности, затронутую выше. Однако христианская мысль требует особого рассмотрения и вследствие ее сложности, выразившейся в превосходстве вероисповедной теологии, богословия, над философией, которое приобрело ярко выраженные черты государственной идеологии. Вместе с тем знаменательно, что мировоззренческие идеи Ветхого Завета их греческими истолкователями воспринимались как «варварская» (т. е. негреческая) философия — столь расширительно трактовался этот древнегреческий термин (что совсем нередко имеет место и в наши времена).

Христианскую мысль поздней Античности принято именовать *патристикой* (от греческого и латинского pater — «отец», подразумевается церкви, в первую очередь ее вероучения). Поскольку отнюдь не все «отцы» были признаны восторжествовавшей церковью вполне ортодоксальными вероучителями, термин «патристика» применяется ко всем церковным писателям. Их произведения писались в течение нескольких веков, но идеи, формулировавшиеся здесь, при всей их сугубой ориентации на Священное Писание далеко не однородны, что выражало различное отношение к античной, «языческой» культуре, и в особенности различие тех ее философских компонентов, которые они воспринимали или отвергали.

Напомним здесь основные этапы истории патристической мысли.

Первый из них, приходящийся на первую половину II в., когда еще не было закончено формирование корпуса Нового Завета, принято именовать *апостольским*, поскольку Варнава и другие писатели этого времени развивали идеи апостолов, подчеркивая глубоко моральное содержание их учения, зафиксированного в этом эпохальном документе, — справедливость, любовь к Богу и человеку, надежда на посмертную жизнь и т. п.

Со второй половины II в. начинается деятельность *апологетов* — убежденно-страстных защитников нового вероучения и его носителей, подвергавшихся жестоким гонениям властей и насмешкам «языческих» философов, в частности, обвинявших христиан в атеизме, поскольку они отвергали традиционных богов, противопоставляя им единственного абстрактно-неопределенного Бога, фанатичная вера в которого сочеталась с темными и фантастическими повериями. Особо значительные из первых апологетов II в. — Юстин (казненный в Риме по приговору суда в 166 г.), Татиан, Афинагор, боровшиеся против политеизма. Более поздние апологеты, такие как названные выше Ириней и Ипполит, защищали «чистоту» христианства, критикуя и отвергая сложные и претенциозные воззрения гностиков. Большинство апологетов — грекоязычные, но некоторые них писали на латинском. Таков (в основном) Тертуллиан (ок. 160 – 220), позже (III — начало IV в.) — Арнобий и Лактанций, в произведениях которых нашли свое выражение особенности римского менталитета.

Богословское теоретизирование названных апологетов в целом было довольно фрагментарным. Одно из главных его направлений — многосторонняя критика античной культуры, в которой христианские писатели продолжали и углубляли ее критику киниками — литературную и демонстрировавшуюся силой собственного примера.

Грекоязычные христианские писатели, более поздние, чем названные выше, лучше осведомленные в греческой философии, постепенно вставали на путь более системного осмысления вероучения. В Александрии, остававшейся важнейшим центром античной культуры, возникает основательная богословская школа, руководители которой ставили перед собой как исследовательские задачи, связанные главным образом с истолкованием Священного Писания, так и задачи педагогические, ориентированные на пропаганду христианского вероучения и на подготовку

служителей церкви. Из ее руководителей особенно большую роль в его разработке и философском осмыслении сыграли Климент (ок. 150—215) и Ориген (185—253). Среди произведений первого из них — «Увещание к эллинам», «Педагог» — роль Логоса в воспитании человеческих душ и критика морального разложения верхов имперского общества, «Строматы» («Лоскутные ковры») — проблема подлинного, христианского гносиса, в контексте осмысления которого приводится богатейший материал фрагментов древнегреческих философов. Весьма существенно, что именно Климент впервые ввел термин «ортодоксия» — правоверие в христианском вероучении. Ориген же считается автором 2000 книг (в античном смысле), в числе которых многочисленные подготовительные материалы и экзегетические исследования библейских текстов и комментарии к ним. Среди апологетических сочинений — «Против Цельса» (критика христианства). Основное сочинение по систематической теологии, богатое и философской мыслью — «О началах».

Условной границей апологетики признается первый вселенский собор 325 г. в Никее, установивший *Символ веры* христианства — триединство Бога, миссию Иисуса Христа как искупителя человеческой греховности, роль Церкви как посредницы между людьми и Богом, таинство крещения и «вечной жизни». Символ веры во многом — результат теологическо-философской мысли виднейших деятелей патристики. Теперь некоторые из ее писателей создают системные произведения по осмыслению целостного христианского вероучения, которые при всем своем догматизме насыщаются иногда весьма значительными глубокими философскими идеями. Большую роль в этом процессе стал играть неоплатонизм.

Начинается этап зрелой, классической патристики. Среди грекоязычных ее авторов IV в. — епископы Григорий Назианзин, прозванный Богословом за большую начитанность в священных книгах, Василий Кесарийский (Великий) и философски наиболее интересный Григорий Нисский (325—394), автор «Большого катехизиса», «О вере», «Об устроении человека», «Диалога о душе и воскрешении» и других произведений. В том же IV в. углубляется латиноязычная патристика, весьма обязанная своим развитием углублению в грекоязычную философию и патристику (осуществляются и переводы некоторых ее произведений на латинский язык). В этом же веке жили такие выдающиеся церковные писатели, как Викторин, миланский епископ Амвросий,

а также Блаженный Иероним (ум. ок. 420), важнейшая заслуга которого перед латиноязычным Западом на исходе Античности, а затем в тысячелетие Средневековья определялась его переводом Библии, приближенным к народной латыни (так называемая Вульгата).

Названным писателям многим обязан Аврелий Августин (354—430), прошедший сложный мировоззренческий и философский путь до своего обращения в христианство (387). Огромный эрудит как в философской, так и в теологической литературе, он — автор ряда интереснейших произведений. Философские писались накануне и в первые годы после принятия христианства — «Против академиков», «О блаженной жизни», «О порядке», «Монологи», «О бессмертии души», «О количестве души», «О музыке», «Об учителе», «Об истинной религии». Постепенно в произведениях Августина нарастает религиозно-теологическая проблематика, как в сочинении «О Троице» (399), а во многих из них становится резко преобладающей, как в сочинении «О Книге Бытия буквально» (401—414). Вместе с тем философские идеи нередко весьма основательно вплетены в теологические произведения, такие как автобиографическая «Исповедь» (397—401) (особенно три ее последние книги), «О благодати и свободном произволении» и тем более огромное сочинение «О граде Божием» (413—427) — своего рода энциклопедия христианского мировоззрения. Здесь, как и в некоторых других произведениях «Учителя Запада», теологическая мысль настолько переплетена с философской, что порой трудно отнести ее к той или иной категории.

Грекоязычная патристика после Августина создала — по-видимому, в самом конце V в. — четыре выдающихся произведения, приписанные одному из первых поборников христианства I в. Дионисию Ареопагиту (его авторство давно опровергнуто) — «О божественных именах», «Небесная иерархия», «Церковная иерархия», «Таинственное богословие» («Мистическая теология»), демонстрирующие тесное взаимопроникновение христианского мировоззрения и неоплатонической философии.

Систематизация зрелой патристики весьма обязана позднему платонизму, получившему (в Новое время) наименование *неоплатонизма.*

Глубокая теорийность этого эпохального учения определила его огромную влиятельность не только в поздней Античности, но и далеко за ее пределами — во времена Средневековья (как и в эпоху Возрождения).

Неоплатонизм как органистический и идеалистический итог античного философствования

Мировоззренческая сумятица, воцарившаяся в различных центрах Римской империи в первые века нашей эры, — прежде всего результат воздействия религиозно-мифологических представлений и учений на философские, из которых они заимствовали ряд важнейших идей. Философские учения, целостность которых некогда гарантировалась организованными школами, теперь были представлены в основном разрозненными представителями.

Но все же в сумятице философских учений к началу нашей эры постепенно брал верх классический платонизм. Наиболее крупным его поборником и глубоко творческим осмыслителем стал Плотин (204—270) — самый выдающийся платоник после основоположника этого эпохального философского направления.

Уроженец Египта, ученик Аммония Саккаса (II—III вв.), проведший несколько лет в поездках по странам Ближнего Востока, Плотин основал свою школу в Риме. Его лекционная деятельность привлекла сюда не только прямых учеников различных национальностей, но и любителей философии из числа риторов, врачей, сенаторов. Поклонником Плотина стал и император Галлиен вместе со своей супругой. Учение Плотина, как, впрочем, и доктрина самого Платона, выражало умонастроения интеллектуальной аристократии. Плотин начал записывать свои лекции в годы его пятидесятилетия, написал 54 трактата различного размера, не отрабатывая свои записи. Умирая, он поручил их редактирование своему выдающемуся ученику Порфирию. Последний и расположил весь текст в порядке возраставшей их трудности в шесть серий по девяти трактатов каждой — (здесь скрытая триада — 3+3=6, 3x3=9) — отсюда и название получившегося произведения — «Эннеады» («Девятки». В ссылках при цитировании их римской цифрой указывается номер «Эннеады», и арабской — номер трактата.) В первой «девятке» излагаются преимущественно вопросы этики, а в последующих — вопросы космологии, натурфилософии, психологии, ноологии (трактовка деятельности ума); в последней, самой трудной — учение о категориях, о числах, о сущем как целостности и о его завершении — Едином. В итоге получилась стройная системная картина, которую принято излагать «сверху вниз» (хотя сам Плотин в процессе ее создания продвигался в противоположном направлении).

Плотин, человек весьма скромный и совершенно непретенциозный, искренне считал, что излагает учение Платона, опираясь на его важнейшие диалоги. Даже если бы это было только так, систематизацию автора «Эннеад» следовало бы рассматривать как весьма творческую работу, учитывая разбросанность и неоднозначность платоновских идей, формулируемых нередко в случайном контексте художественного повествования его диалогов. Но действительная заслуга Плотина более глубока, поскольку он строил свой синтез, ориентируясь в различной степени — и критически-отрицательно, и синтетически-положительно — на все главные идеи классического и эллинистического периода. В наибольшей же мере синтез автора «Эннеад», кроме их собственно платоновского ядра, обязан идеям пифагореизма — одного из важнейших компонентов того же платонизма, а также аристотелизма, стоицизма. Причем, воспринимая одни идеи этих направлений, Плотин подвергал критике другие, считая их неприемлемыми.

Еще большую критическую неприязнь Плотин, используя подобно Платону образы древнегреческой мифологии, проявил к религиозным учениям, появившимся в его эпоху. Он, например, полностью отверг (в специальном трактате, II. 9) гностицизм с его причудливой фантастикой мифологических образов и жесткой дуалистической платформой. Отрицательно относился Плотин и к набиравшему силу христианству. Можно поэтому рассматривать учение Плотина — неоплатонизмом его стали именовать значительно позже — как наиболее последовательное философское учение поздней Античности, враждебное современным ему сугубо религиозным учениям и построениям, хотя, как уже отмечено, некоторые из его идей были усвоены философами христианства уже в Античности, а затем и в эпоху Средневековья.

Это стало возможным и даже необходимым в результате того, что Плотин предельно углубил идеализм Платона не только систематической критикой натуралистическо-материалистических представлений о человеке и боге (богах), но в особенности в связи со своей вдумчивой трактовкой характера и деятельности человеческой души. Автор «Эннеад» (V. 1; VI. 9), как никакой другой древнегреческий философ, впрочем, ориентируясь на древние уже примеры Сократа и Платона, характеризует путь души вглубь самое себя как восхождение в храм. Телесность при этом Плотин изображает как нищего, умоляющего впустить туда и его. Порфирий, написавший био-

графию своего учителя, в начале ее сообщил, что умиравший Плотин сказал своему ученику Евстохию, что он «сейчас попытается слить то, что было божественного в нем, с тем, что есть божественного во Вселенной».

Исходное и предельно широкое понятие Плотиновой системы философии — понятие *Единого* (to hen), нередко именуемое божественным и восходящее к платоновской идее Блага (и «единого» в его противоположности «многому» в «Пармениде»). Впрочем, Единое трудно называть понятием не только потому, что к нему неприложимы никакие чувственные признаки, но и в силу его сверхмыслимости, ибо «Единое есть все и ничто, ибо начало всего не есть все, но все — его» (V. 2), оно существует и везде и нигде (III. 9; V. 2). Единое выражает как единство, находимое в исследованиях множества вещей и процессов, так и в особенности убеждение в единстве, целостности всего мироздания. Но оторванное от него и противопоставленное ему, оно совершенно непознаваемо, неизреченно (arreton), поскольку лишено любых конкретных признаков, любых противоположностей. Единое можно называть и *абсолютом* (и даже *сверхабсолютом*, о чем ниже), поскольку оно совершенно самостоятельно, в то время как последующие, нижестоящие явления находятся по отношению к нему в непосредственной или опосредованной зависимости. Но при всей непознаваемости Единого, при отсутствии в нем субъект-объектного соотношения его все же невозможно мыслить без такого решающего атрибута, как вневременность, *вечность.*

Идея полной непознаваемости абсолюта восходит тоже к Платону, и она была усилена в концепции трансцендентного Бога у Филона и его понимания на путях так называемой апофатической, отрицательной теологии, с которой нам предстоит не раз встретиться в будущем изложении. Однако при всей сверхабстрактности и непознаваемости Единого *косвенное* представление о нем получить возможно. В античной философии, в сущности, не было такой абстракции, которая совсем бы не апеллировала к каким-то чувственным, главным образом зрительным, представлениям. Парменид свое понятие внечувственного Бытия все же был вынужден иллюстрировать образом огромного космического шара, простертого от центра к периферии. Плотин же широко насыщает свое абстрактное построение образами света. В результате оно приобретает важнейшее свойство *динамизма.* Энергийная компонента метафизики Плотина унаследована как от аристотелевской, так и от динамично-логос-

ной онтологии стоиков. Результат такого осмысления Первоединства Плотином давал ему преимущество и перед Платоном, поскольку и единственное Бытие первого, и его идейная конкретизация, включая верховную идею Блага второго, мыслились застывшими в неподвижности вечности. Первоединство же «Эннеад» аналогично Солнцу находится в состоянии непрерывной деятельности, своего рода пульсации, которую давно принято называть латинским словом *эманация* — истечение, излучение. В результате из Первоединства возникают другие узлы бытия, а в конечном итоге — космос, весь макрокосм природы с человеком как его центральным звеном. Решающее методологическое свойство органицизма, как оно типично проявляется в «Эннеадах», — путь от общего ко все более частному, от архетипов к индивидуальному, находящихся в гармонии между собой. Принцип органицизма — путь от целостности к частичности, выявляющей свой смысл лишь в отношении к ней (III. 23).

Здесь мы констатируем принципиальное различие между креационистским учением о происхождении природно-человеческого мира в религиозно-монотеистической концепции Филона и, конечно, в размышлениях христианских теософов, ориентированных на Книгу Бытия Ветхого Завета, и даже той ограниченной идеи креационизма, какая представлена в платоновском «Тимее» (широко использованном в «Эннеадах»), и их стихийно органистическим процессом. Эта определяющая особенность не раз подчеркнута в их тексте — *порождение,* происходящее без малейшей убыли прародителя, с естественной необходимостью осуществляющееся вне времени. Причем такая необходимость именуется *промыслом* (pronoia — ум для всего сущего, как было и у древних стоиков), что следует отличать от *провидения* (proairesis), связанного со свободным попечением личного Бога над всеми явлениями и людьми, предельно ограничивая их свободу воли, чего Плотин не признавал.

Плотиновская концепция органистического происхождения мироздания вместе с тем последовательно идеалистическая. Все, что более или менее просто, и тем более совсем просто, настолько ясно, что не поддается никакому анализу, не в состоянии объяснить более сложное, целостное, если даже оно в принципе редуцируется на эти максимально простые элементы. Их, частичности, мы *знаем* и применяем в разнообразных ситуациях жизни. В целостность же, всегда несущую новые и необъяснимые свойства, мы в состоянии только *верить.*

В органистической метафизике Плотина эта фундаментальная ситуация проявляется таким образом, что более непознаваемое рождает на путях эманации более познаваемое, производя все более конкретную иерархию бытия. Единое, оставаясь абсолютным *Благом,* через категорию чисел как предвестников познаваемости образует космический *Ум* (Noys), первую субстанцию (hypostasis) бытия. В отличие от Единого в нем возникает внутреннее, субъект-объектное раздвоение, ибо он, с одной стороны, обращен к Единому, будучи «иным» своего родителя, а с другой — обладает свойством самопознаваемости. Однако в космическом Уме проявляются свойства активного разума и одновременно богоума аристотелевской метафизики, как самомыслящего мышления, по существу, его высшей *интуитивной способности* (noesis noeseos) — к постижению объектов, не обращаясь к помощи умозаключений. Интуитивность абсолютного Ума означает его осуществленность вне времени и пространства. Самомышление Ума концентрируется прежде всего вокруг наиболее общих, родовых идей платоновского «Софиста» — бытие, движение и покой, тождественное и иное.

Во всех своих размышлениях Плотин всегда опирается на платоновскую диалектику, которая «есть самое чистое в уме и мышлении», «самая ценная часть философии» (I. 3, 4—5). Немаловажная роль в формировании знания отведена у Плотина и математике. Но ее задача, как и у Платона, состоит лишь в том, чтобы приучить человека к абстрактному чистому мышлению, убедить его в существовании нематериального, после чего и вступает в действие диалектика. Ее главная способность — служить *искусством обобщения,* в особенности осуществлять синтез индивидуального и общего.

Эманационное излучение Ума рождает третью космическую субстанцию-ипостась — Мировую Душу, осмыслявшуюся в платоновском «Тимее». В «Эннеадах» она именуется «логосом ума» (IV. 3), отражением в ее верхней, разумной части идей, содержащихся в Нусе. Роль Мировой Души огромна. Завершая тотальную триаду — Единое — Ум — Душа, она уже благодаря своей низшей, биологической компоненте служит связующим звеном между идеально-небесным и всем многообразием космического и собственно природного мира с его человеческим фокусом во всех его аспектах. Органистическое истолкование всех проявлений бытия, их познание определяется именно Душой — средоточием и источником жизни.

Познание же всего сущего определяется тем, что именно в Душе *вечность* как определяющее свойство и Единого, и Ума трансформируется во *время,* которое в силу дискурсивного мышления и дает возможность уяснять свойства индивидуальных вещей и явлений, всегда изменяющихся, находящихся в движении. Конечно, Плотин исходит здесь из платоновской идеи времени как подвижного образа вечности, но проводит ее идеалистически более последовательно. Время — неотъемлемый компонент жизни, если не ее суть. Процесс эманации от Единого через Ум и Душу к необозримому миру предметной и человеческой индивидуальности есть *путь вперед* (proodos — лат. emanatio), как бы развитие вспять, умножение и «огрубление» бытия, прогрессивное уменьшение его уровня абсолютизации, стабильности нарастание его неустойчивости. Оно завершается *материей.*

Метафизика света Плотина во многом определила и его понимание космоса. Сохраняя традиционные четыре стихии — землю, воду, воздух и огонь, составляющие его тело, автор «Эннеад» в отличие от Аристотеля не приемлет эфира в качестве небесного элемента, считая таковым огонь, тождественный солнечному свету и, в частности, формирующий звезды, вращающиеся вокруг собственных центров и участвующие в круговороте целого. Но подобно Аристотелю и в отличие от стоиков и тем более от христиан Плотин не усматривал ни начала космоса, ни его исчезновения. В мироустройстве важнейшую, определяющую роль играет Мировая Душа, которая является источником его движения и самой жизни во всех ее проявлениях.

Философская система Плотина как первостепенный свой компонент включает и его решение проблемы *материи.* Он последовательно выступал против ее натуралистической трактовки как телесности, развивавшейся стоиками. Отвергает он и корпускулярность материи, будь то семена Анаксагора, корни Эмпедокла или тем более атомы Демокрита. Плотин усиливает воззрения Платона о полной неопределенности материи в качественном и количественном смысле, отсутствие (steresis) любых конкретных, даже минимальных, свойств, какими обладала даже первая материя Аристотеля. По Плотину же то, что именуется материей, — результат полного исчерпания энергии божественного света Первоединства, и поэтому может быть названо мраком, тьмой. Более того, сама по себе она *небытие* (me on), проявляющееся, однако, в сфере познания в силу того, что материя выступает

внешней восприемницей видов и форм, продуцируемых Душой.

Имматериализм Плотина завершает превращение его учения в законченную систему *абсолютного идеалистического монизма.* Здесь автор «Эннеад» пошел дальше автора «Тимея», в котором материя как «иное» по отношению к идеям и существующее столь же извечно, что и они, сообщала платонизму значительный элемент дуализма. Для Плотина же материя как диаметральная противоположность Первоединства, Ума и Души, появляющаяся в результате исчерпания энергии, эманации, выступает как начало иррациональное, разрушительное вследствие своего непостоянства по отношению к извечной неизменности видов и форм, продуцируемых Душой, в сущности, столь же непознаваемо — само по себе, — как и Первоединство.

Будучи беспредельной, тотально-разрушительной тьмой, материя выявляется как абсолютное Зло, противостоящее абсолютному Добру Первоединства. Ближайшим образом эта телесная стихия проявляется в сфере конкретной человеческой души. «Именно материя — причина болезни души и ее зла... И если душа стала восприимчива к материи, если она соединилась с материей и стала злой, этому причина — только сама материя, находящаяся рядом с Душой» (I, 8).

Суть человеческой души — соотношение духовного и телесного начал. В Мировой душе оно гармонично — Венера небесная, непосредственно воспринимающая логосы Ума, господствует над Венерой народной, которая обращена к космосу. Его тотальная одушевленность определяется уже тем, что его тело помещено в Душе (как и в платоновском «Тимее»). Бессмертие ее гарантирует непрерывность космической и земной жизни. Существуют души звезд, которые, не обладая ни памятью, ни рассуждением, полностью поглощены созерцанием космической целостности. Существует и душа Земли, объясняющая ее растительно-животную производительность. Наконец, возникает и человек, обладающий умом. Стихийное творчество природы, уподобляющее ее искусству, которое у древнейших философов определялось гилозоизмом, у Плотина (как и у Платона) принимает форму *панпсихизма,* когда индивидуальные души становятся концентрацией всякой духовности. Признается и метемпсихоза.

Автор «Эннеад», следуя за Платоном в противопоставлении души телу, еще сильнее своего учителя заостряет

это противопоставление, всемерно подчеркивая спиритуалистическую суть и бессмертие в принципе любой индивидуальной души. Главный аргумент такого убеждения Плотина — *целостность* многообразных функций души, которая необъяснима никакой частичностью и уподобляется источнику света. Вместе с тем Плотин воспринимает и основное платоновское двухчастное видение души, состоящей из высшего, собственно разумного компонента (phronesis), и природно-биологического начала. Если в Мировой Душе они гармонизированы, то далеко не такова душа человеческая. Погруженность в тело вовлекает ее обладателя в борьбу за существование и отягченность бесчисленными повседневными заботами.

Но главный компонент души — ее «неделимая» часть, ум, в котором целостность интеллектуальных и моральных функций сконцентрированы предельно. У подавляющего большинства людей, у обыденного человека соединение «неделимого», духовного, и «делимого», телесного, компонентов бывает весьма прочным. Душа таких людей представляет собой кусок неочищенного золота. Она как бы спящая душа, погруженная в чувственную жизнь, ее мышление отягчено и перепутано смутными образами воображения. Обладающие такой душой люди застывают внизу мировой целостности. Однако для немногих избранных возможен и противоположный путь, «поворот» (epistrophe) души к идеальным ипостасям единого.

Прежде всего этот путь — *этический*, воспитание добродетелей — как гражданских, так и чисто индивидуальных, созерцательных. В отличие от натуралистической этики стоиков, призывавшей жить в соответствии с природой, Плотин всемерно возвышал внутреннюю жизнь духа и его стремление к абсолюту-богу, Первоединому.

Диалектика, по Плотину, в минуты высшего интеллектуального напряжения требует завершения в виде интуиции, притом интуиции не интеллектуальной, которую признавал и Платон, а особого *экстаза*, познавательного исступления, когда дух как бы вырывается из объятий тела, рвет его путы и огромным усилием интуитивного охвата всех сфер бытия, полностью порывая со своей субъектностью, прорывается к породившему его праединству, озаряется его бесконечным светом и без остатка тонет в этой домировой субстанции. Наступает состояние так называемого обожения (homoiothenai theo). Здесь перед нами перекличка с учением об экстазе Филона Александрийского, но его источник у Плотина — не дар сверхпри-

родного Бога, как у Филона, а мистическое переосмысление платоновского Эроса, мистическая интуиция, не позволяющая по окончании этого состояния полного самозабвения и отрешенности от всего окружающего сформулировать пережитое в словах. Такое состояние наступает крайне редко.

Последователей Плотина III—IV вв. принято называть неоплатониками, основавшими школы в Риме, Сирии, Афинах, Александрии. Неоплатоники существовали до конца Античности — начала Средневековья и вне школ. За общим названием этого основного направления позднеантичной философии скрывается значительное различие в воззрениях его приверженцев. Объединял же их интерес к философии, выраженный во многих произведениях, хотя некоторые из них вписывали в философские схемы множество образов богов античной мифологии. При всех религиозно-мифологических компонентах в произведениях неоплатонических авторов их огромная роль состояла в поддержании рационалистического начала в условиях все усиливавшихся религиозных вероучений. Здесь мы назовем только некоторых выдающихся неоплатоников.

Порфирий (ум. между 301 и 305) — ближайший ученик Плотина, редактор его «Эннеад», написал комментарии к произведениям Платона и Аристотеля, биографии Плотина и Пифагора, некоторые собственные трактаты. Для последующей истории средневековой философии и логики весьма значительную роль сыграло его «Введение в «Категории» Аристотеля».

Порфирий изложил здесь свое понимание так называемых предикабилий — наиболее общих типов сказуемых (предикатов), определяющих признаков понятия. Всего их пять (в аристотелевской «Топике» было четыре): *род* (genos — лат. genus), *вид* (eidos — species), *собственное отличие* (idion — proprium), *случайное, или привходящее, отличие* (symbebekos — accidens). Порфирий добавил еще *видовое отличие* (diaphora — differentia). Все они противопоставлены единичным именам, которые не могут быть предикатами. В этой классификации Порфирий сформулировал собственно логическое содержание, которого не было в трактатах Плотина.

Порфирий же в самом начале своего трактата поставил и первостепенный гносеологический вопрос, поднимавшийся в спорах о природе идей между Платоном и Антисфеном, как и в их критике Аристотелем. Вопрос относится к проблеме общего: существуют ли роды и ви-

ды самостоятельно или только в мыслях? Если же они существуют вне ума, то являются ли телами или бестелесными сущностями? Как они относятся к единичным предметам, воспринимаемым чувствами? Сам Порфирий уклонился от категорического ответа на поставленные им вопросы, споры по которым прошли через последующие века вплоть до нашей современности.

Излагая учение Плотина, Порфирий большое внимание уделял прояснению вопросов практической этики, усматривая цель философии в спасении души. Но он полностью отвергал христианское учение в обширном сочинении «Против христиан» (оно было сожжено в 448 г., когда христианство стало государственной религией Римской империи). Это сочинение — одно из первых научных критик и Ветхого, и Нового Заветов.

Нужно напомнить в этой связи, что неоплатоническая философия, будучи в основе совершенно рационалистической, включавшая, однако, в свои рамки сюжеты античной, «языческой» мифологии, в целом была принципиально враждебна христианскому вероучению, которое, однако, в лице своих крупнейших теоретиков, напротив, заимствовало некоторые идеи неоплатонизма, что нам предстоит раскрыть в дальнейшем.

Сейчас же напомним, что другой после Марка Аврелия римский император-философ, неоплатоник Юлиан, племянник и преемник Константина Великого, признавшего христианство государственной религией, в 361—363 гг. стал «отступником», открыто объявил себя сторонником языческой религии, восстанавливал ее храмы, жреческие коллегии, издавал эдикты против христианства. В сочинении «Против христиан» Юлиан доказывал примитивность ветхозаветного Иеговы, а отождествление Иисуса, человека, с Богом — свидетельство атеистической сути христианства (так рассуждали многие сторонники традиционных богов). Неожиданная смерть от ран в войне против персов остановила его деятельность, которая, однако, как увидим, все равно была обречена на поражение. Писал Юлиан и речи-гимны, прославляя в них бога-Солнце, источник зримого и умопостигаемого света.

Один из идейных вдохновителей Юлиана Ямвлих, глава Сирийской школы неоплатонизма, умерший в 330 г., будучи усердным комментатором труднейших диалогов Платона, весьма формально и не творчески усложнял метафизику эманации Плотина. Вписывая в ее рамки сотни древнегреческих богов и демонов, стремясь вывести некоторую единую доктрину из высказываний и вещаний

восточных и греческих мудрецов, магов и прорицателей, Ямвлих трансформировал такую амальгаму в некую сверхсовременную, как ему представлялось, «мудрость». Уделяя также первостепенное внимание религиозным обрядам и мантике, сирийский неоплатоник приходил к так называемой теургии («богодействию»), своеобразной «белой магии», ставящей посвященного в нее на предельную высоту понимания и действия.

Самым крупным философом неоплатонизма после Плотина считается один из схолархов Афинской школы Прокл, умерший в 485 г. Отличавшийся огромным трудолюбием, как и педантичностью, он оставил многие тысячи страниц. Хотя их философская содержательность по сравнению с самим Плотином обратно пропорциональна их объему, тем не менее в самых разнообразных своих произведениях Прокл охватил всю древнегреческую основную философскую культуру, мифологию (отчасти и ближневосточную), науку. Он написал комментарии к важнейшим диалогам Платона, перераставшие в рассуждения самого автора, к логическим сочинениям Аристотеля, излагал его «Физику», «О небе», толковал Гомера, Гесиода, орфические тексты. Прокл написал также комментарий к «Началам» Евклида, сочинение по астрономии. С другой стороны, Прокл писал традиционным гекзаметром гимны богам, сочинения по теургии и магии, культивировал в Академии соблюдение греческих и ближневосточных празднеств.

Оригинальным сочинением Прокла считается весьма объемная «Теология Платона», в которой философия древнего учителя последовательно сакрализируется, а в его диалогах, обладающих непререкаемым авторитетом, автор стремится найти ответы на все философские вопросы, как он их понимал. Сакрализированная и мифологизированная онтология Прокла сугубо иерархична. Кратко, сухо, тезисообразно философ-мифолог изложил свои воззрения в небольшом сочинении «Первоосновы теологии». Здесь, как и в большинстве других его произведений, торжествует триадность.

В этот исконный мировоззренческо-философский принцип, определяющий онтологию Плотина, Прокл внес гносеологический момент. Суть его в том, что в процессе эманации он различал три стадии. Во-первых, это — *пребывание* (moné) причины в самой себе, производимого в производящем, когда всякое многообразие существует лишь потенциально, как совокупность противоположностей внутри тождественного целого. Во-вторых,

как выступление, *исхождение* (próodos) причины за свои пределы, происходящее в результате ослабления тождества под действием противоположностей (прежде всего предела и беспредельного), когда и совершается переход из единства во множество. В-третьих, *возвращение в себя* (epistrophe), из множественности в единство, происходящее в результате разрешения противоположностей, вновь объединяющихся в тождество.

Однако реализовать такое понимание триадического цикла применительно к конкретным процессам Прокл не сумел. Принцип триады, методологическая плодотворность которого в особенности определялась подвижностью «середины», неоплатоник применял формально, догматично и педантично, стремясь расчленить все трактуемые вопросы на три звена, усложняя таким образом чисто количественно иерархическую структуру бытия.

Но все же знаменательна та триада, которую Прокл по примеру Плотина строил, разъясняя обратный эманации процесс слияния мыслящего человека с первоединством. Первую ступень здесь составляет платоновский Эрос, любовь к прекрасному, подготавливающая мудреца к состоянию экстаза. Вторая — истина, вплотную подводящая его к божественной мудрости. Но выше истины — *вера*, наступающая в результате экстаза, и, в сущности, прекращается всякий процесс познания. Тогда и наступает молчание (sigē), поглощающее мудреца непознаваемым и поэтому наиболее совершенным абсолютом. Для подавляющего большинства людей, неспособных к такому состоянию, оно возможно лишь после смерти. Мистика, а тем самым и религия, берут здесь верх над философией.

Творческий вклад в позднеантичную философию неоплатонизма осуществлен Плотином, менее значителен вклад Прокла. Но для передачи философской эстафеты очень много сделали платоники афинской и александрийской школ V—VI вв. своими комментариями к диалогам Платона и произведениям Аристотеля.

Откровение Священного Писания как фундамент мировоззрения патристики. Верознание во взаимоотношениях религии и философии

Абсолютная вера в писаное слово — важнейшая компонента ментальности древних народов. Вера эта ретроспективна — чем древнее то или иное сказание, положе-

ние, тем оно истиннее. Сила ее обратно пропорциональна степени рационализации мировоззрения. Она отражала и неразвитость рационализирующего компонента самих цивилизаций, которые даже в римской, самой развитой из них, не знали экспериментально-машинной составляющей ее экономики. Но еще важнее индивидуально-личностный фактор цивилизаций, достигший своего максимума в греческих полисах и породивший множество философских идей. В условиях же огромных монархий и самой «мировой» из них, римской, индивид отступал перед массой, а философия отступала перед религиозной идеологией, наступавшей из глубин ближневосточной и египетской ментальности и совершенно необходимой в условиях огромной римской государственности. Один из первых апологетов, Татиан (ум. ок. 173), одно время преподававший в богословской школе в Риме, убежденный враг греко-римской культуры и ее беспощадный критик, в своей «Речи против эллинов» бичует греческих философов от Гераклита до Платона, Аристотеля и Зенона-стоика, уличая их в расхождении смысла их учений и их якобы весьма неприглядной жизни. Татиан в особенности недоволен *плюрализмом* их несогласных философских мнений. О безнадежной противоречивости воззрений многих греческих философов по самым различным вопросам говорит уже на исходе Античности и такой фундаментальный авторитет, как Августин, в своем главном произведении «О граде Божием» (XVIII. 41).

Всем этим мнениям и учениям «отцы» противопоставляли единую «варварскую философию» Ветхого Завета (в то время как Новый Завет, написанный по-гречески, иногда именовался «философией Христа»). Содержание первого (несколько иначе и второго) абсолютно истинно уже потому, что оно максимально близко к сакральному времени творения Богом природного и человеческого мира — важнейший его автор, Моисей, жил якобы задолго до всех известных эллинских философов, обильно заимствовавших многое из его учения. Выше мы упоминали эту тогда уже весьма старую легенду, первоначально придуманную — но, конечно, субъективно совершенно искренне — самими евреями. Поскольку же и греки, еще неспособные объяснить культурно-исторический феномен своего «чуда», приписывали многие его компоненты заимствованию у египтян и вавилонян, «отцы» тем более уверовали в незыблемость этой «истины» Священного Писания, пронизанного сверхъестественным откровением, исходящим через пророков от самого Бога. Незыбле-

мость его авторитета, считал, например, учитель Татиана Юстин, его превосходство над философией, сотворенной немногими и трудной для усвоения обычными людьми, заключено именно в этом его сверхъестественном происхождении. Простота его образов, повествований и даже притч делает их доступными в принципе для каждого человека. Важнейшей стороной *ревеляционизма*, как иногда именуют этим латиноязычным термином неограниченную веру в откровение, является предельный *догматизм*, который необходим для незыблемости положений вероучения.

Категоричность утверждений «отцов» о наивысшей авторитетности собственно религиозной, фидеистической веры (fides religiosa) в учения и мифологемы Ветхого и тем более Нового Завета все же не состояла лишь в бесчисленных уверениях в их истинности, которой в первую очередь приписывалось моральное содержание. Убедительность этих уверений они основывали на принципе *верознания*, которым всегда руководствуется действующий человек. Один из апологетов II в. Теофил ссылался на деятельность крестьянина, доверяющего земле перед посевом, мореплавателя, собирающегося в плавание, — кораблю, а больного, не знающего о характере своей болезни, — врачу. Сходное стремление к максимальному расширению понятия веры свойственно и другим «отцам».

Особенно основательно широту веры и ее первенство перед знанием развивал в своих произведениях Августин. «Что я разумею, тому и верю, но не все, чему я верю, то и разумею. Все, что я разумею, то я и знаю, но не все то знаю, чему верю. Я знаю, как полезно верить многому и такому, чего не знаю...» (Об учителе, XI). Обоснование этой позиции Августином весьма гносеологично. Теолог-философ исходит из того, что все содержание человеческого познания черпается в двух источниках. Один из них — личный опыт любого человека, неотделимый от деятельности его чувств — мышление с одобрением (cum assensione). Этот источник весьма ограничен, а знание, в нем почерпнутое, поверхностно и несущественно. Значительно богаче другой источник знаний — сообщения многих людей и знания, почерпнутые в книгах, а максимальный — в Священном Писании. Такое *опосредствованное знание* Августин и называет *верой*, делая затем прыжок к религиозной, библейской вере. Конечно, Августина не так уж трудно раскритиковать, поскольку вера, почерпнутая в устных и письменных источниках, в конечном итоге опирается на общечеловеческий опыт, чего невозможно утверждать относительно множества поло-

жений догматов *религиозной веры* (и не только христианской). Но при любой критике следует помнить, что высшее назначение религиозных истин, согласно, в сущности, всем «отцам», — моральное. Кант установит, что моральные истины осуществляются без доказательств и не нуждаются в них. Августин же, критиковавший академический скептицизм Аркезилая и Карнеада в их утверждении возможности лишь относительной истины и противопоставлявший им необходимость обретения истин абсолютных, был озабочен именно ориентацией на них подлинно морального поведения человека.

Впрочем, «прыжок» к религиозной вере, отмеченный выше, следует отнести только к догматам христианского вероучения. Иначе решал Августин проблему Бога, абсолютного источника всех догматов. Отвергая скептические воззрения Аркезилая и Карнеада относительно невозможности обретения устойчивых и тем более абсолютных истин, теоретик христианской веры считал, что это справедливо лишь в отношении внешних вещей. Совершенно иначе воспринимаем мы наши внутренние переживания, которые максимально достоверны. Доказывая неколебимую достоверность самосознания человека (и выступая здесь отдаленным предшественником Декарта), Августин утверждал непосредственность субъект-объектного отношения между душой человека и Богом. Познание вещей природы и любых ее сфер, давно потерявших свою интеллектуальную ценность, с одной стороны, и углубление личностного самосознания, обращенное к религии, с другой, привело теоретика монотеизма к убеждению, что погружение в собственную душу и обретение там Бога — главный смысл и цель человеческой жизни. «Я желаю знать Бога и душу. И ничего более? Решительно ничего» (Монологи, I. 2). При этом человеческий субъект, убеждаясь в существовании Сверхсубъекта, играет в отношении его лишь пассивную, чисто созерцательную роль, ибо истины, возникающие в человеческом уме, — результат сверхъестественного *озарения*, единственный источник которого — сверхприродный Бог. В так называемом иллюминизме интуитивное постижение истины и тем более Бога стало одним из главных проявлений христианского мистицизма.

Возвращаясь к доавгустиновской религиозной философии, необходимо подчеркнуть, что целостность человеческого сознания, в котором переплетены вера и знание, не допускает полностью осмысленного, совершенно догматического отношения к Священному Писанию, осо-

бенно к Ветхому Завету, столь многообразно пестрому и противоречивому по сравнению с Новым Заветом. Поэтому, как выше отмечено, уже Филон осознал необходимость аллегорического, иносказательного истолкования множества образов, утверждений, притч первого документа, ему тогда известного. Филон наметил три смысла в таком истолковании, которые в особенности развивали Климент и Ориген. Первый смысл — «телесный», буквальный («исторический»), доступный прежде всего «простакам», второй — «душевный», моральный (чему, конечно, не чужд и буквальный смысл), третий — «духовный», собственно философский, доступный наиболее одаренным людям. Конечно, нередко эти смыслы переплетались, по-разному трактовались различными представителями патристики. Тем не менее *экзегетика* Священного Писания в определенном смысле — основная особенность патристической философии.

Ее взаимодействие с древнегреческой, можно считать, было предопределено уже основным догматом христианства, как и многими положениями и образами Священного Писания. Однако как критически-отрицательное отношение к культуре Античности, традиции римской, греческой и ближневосточной социальности, так и особенности образования и жизни самих «Отцов» вносили в решение глобальной проблемы соотношения вероучения и философии, веры и знания вообще большие и даже принципиальные различия, не говоря уже о нюансах.

В заботе о крепости рождавшейся веры ап. Павел предупреждал ее прозелитов: «Смотрите, братия, чтобы кто не увлек вас философиею» (Кол. 2, 8), ибо «мудрость мира сего есть безумие перед Богом» (1 Кор. 3, 19).

Эту позицию в отношении философии развивал римский (и карфагенский) юрист, ритор и писатель, яростный апологет христианства и радикальный критик ценностей современной ему цивилизации Тертуллиан. Он исходил из убеждения, что христианская вера должна быть максимально простой, придерживаясь, в общем, «телесного», буквального смысла библейских повествований и избегая тонкостей аллегорического, философского истолкования. Отсюда его презрение к «жалкому Аристотелю», к его диалектике, способной лишь разрушать веру, порождая многочисленные споры и ереси (О прескрипции [против] еретиков, 7), стремление возвести непреодолимую границу между «Афинами и Иерусалимом», Академией и Церковью. Раздраженный многочисленными нападками языческих философов, высмеивавших фантастичность хрис-

тианских верований, Тертуллиан бросил им знаменитый парадоксальный вызов: «Сын Божий распят — это не стыдно, ибо достойно стыда; и умер Сын Божий — это совершенно достоверно, ибо нелепо; и погребенный воскрес — это несомненно, ибо невозможно» (о плоти Христа — знаменитая впоследствии формула «верую, ибо абсурдно»).

Позиция Тертуллиана — выражение римского практицизма. Отсюда, в сущности, чисто *идеологическое* восприятие христианской религии, которая тем действеннее, чем меньше верующий сомневается в ее догматах, устойчивость которых может подорвать то или иное философствование.

Однако начисто отказаться от него не в состоянии был даже Тертуллиан. В известной, хотя и в небольшой мере он был «ангажирован» в него и как мыслящий идеолог, который невозможен без некоторого минимума «дани» определенным философским традициям, в которых он развивался. Поскольку его стремление к чистой вере сочеталось с убеждением в превосходстве естественного человека, наделенного жизненными инстинктами и здравым смыслом, Тертуллиан следовал за киниками, влияние которых было значительным не только в греческом обществе. (Хотя собственно философская, натуралистическая сторона кинизма отвергалась идеалистически мыслящими христианскими философами.) Не мог отказаться Карфагенянин и от определенного минимума философских идей, необходимых для пояснения важнейших положений христианского вероучения, — о Боге, душе и познавательной способности человека и др. Здесь Тертуллиан оказался под определенным воздействием упрощенного стоицизма, наиболее влиятельного именно в римском обществе.

Обращение к философии было органически необходимо другим христианским мыслителям, особенно тем, кто развивался в греческой философской традиции. А таких было большинство хотя бы уже потому, что Новый Завет написан по-гречески (к тому же существовала грекоязычная Септуагинта, которую читал и комментировал Филон Александрийский). Теперь же Логос-Христос взывал к философии.

Одним из первых на такой зов откликнулся современник Тертуллиана Климент. Глава Александрийской богословской школы, разумеется, ценил выше всего Новый Завет, Логос которого через пророков в чисто словесной форме был сообщен евреям Богом. Грекам же он был открыт

в мире природы и нравственности. Хотя они особо одаренные среди других народов, но Бог им помог тем, что греческие философы смогли черпать из сокровищницы Моисея, повторяет Климент уже старинную тогда легенду. Отсюда высокая оценка учений греческих философов Климентом (главным образом в «Строматах» — важнейшем источнике наших знаний, в частности по досократовской философии). В противоположность гностикам, переоценивавшим знание (хотя и трактовавшееся фантастически), Климент подчеркивает значение веры, но в противоположность Тертуллиану считает, что ее убедительность возрастает при рационализации с помощью философии. Опираясь на платоновско-аристотелевскую идею, согласно которой ценность наук и даже искусств главным образом в том, что они приводят к философии и являются ее своеобразными служанками, выдающийся богослов убежден, что аналогично и философия приходит к теологии, является ее служанкой (Строматы, I. 5). Он впервые выдвигает эту идею, составляющую фундамент религиозной философии. Знание невозможно без предваряющей его веры, но и вера, поднимающая до Священного Писания, лишь укрепляется знанием, философией. В сущности, Климент впервые сформулировал идею гармонии веры, максимальной в Священном Писании, и разума, знания, без которого не может быть убедительной философии. Хотя вместе с тем мыслящий теолог понимает, что «наука состоит в доказательствах; вера же, напротив, есть милость (charis — Строматы, II. 4) и как бы сокращенное знание».

Взаимодействие христианского вероучения и философии — самая значимая страница патристической мысли. Ее отношение к философии было избирательным и неодинаковым в различные периоды ее истории и у различных мыслителей. Фактически для всех «Отцов» был неприемлем антителеологический материализм Демокрита, объясняющий возникновение мира и человека «случайным» соединением атомов, и тем более Эпикура с его натуралистической этикой. Неприемлем был и скептицизм (особенно в пирроновском варианте), критическое острие которого часто направлялось против религии, пускай и «языческой», и против *догматов*, совершенно невосприимчивых к критике (хотя сам термин ввели именно они). Во II—III вв. патристическая философия опиралась главным образом на стоицизм, максимально подчеркнувший значение Логоса, в меньшей мере на платонизм. Однако значение последнего стало преобладающим, в особенности после возникновения неоплатонизма. Опора на некоторые из его руководя-

щих идей и привела к классической патристике. В нее постепенно вторгаются и идеи аристотелизма, собственно логическая компонента которого уже предвещала схоластику. Роль же патристики в философском осмыслении Священного Писания столь велика, что некоторые исследователи трактуют ее в целом как *эллинизацию христианства,* как оно зафиксировано в двух его эпохальных документах. Другие же, напротив, усматривают главный смысл патристического теоретизирования в *христианизации эллинизма.* Обе эти позиции можно признать правильными, но, конечно, в различных смыслах и в отношении к различным мыслителям патристики.

Так, Ориген, выявляя три смысла Библии, весьма далеко пошел по пути ее «духовного», чисто интеллектуального истолкования. Александрийский философ и богослов опирался уже не столько на стоицизм, сколько на зарождавшийся неоплатонизм. Он стал, можно считать, первым систематизатором христианского вероучения, но пропорция древнегреческих, «языческих» философских идей оказалась в его синтезе столь значительной, что его учение в дальнейшем было отвергнуто Церковью, и Ориген, таким образом, не был признан одним из ее «Отцов». Напротив, каппадокийские «Отцы», творившие в IV в. уже после Никейского собора, тоже находившиеся под влиянием неоплатонизма и даже Оригена (еще задолго до его осуждения), стремились ближе держаться буквального смысла Писания (особенно Василий Кесарийский) и сложившихся догматов вероучения, привлекая неоплатонические идеи лишь для их пояснения и уточнения (на Константинопольском соборе 381 г. — трехипостасность Символа веры), как и для борьбы против влиятельнейшего тогда «еретического» направления — арианства. Философский компонент все же весьма значительный у Григория Нисского, у Василия Великого и Григория Назианзина (председательствовавшего на Константинопольском соборе 381 г.), можно сказать, полностью отступает перед догматической теологией. Превалирующая его специализация — *слова* Священного Писания, а не философские идеи. Отсюда и «титул» Назианзина — Теолог, Богослов.

Весьма интенсивно взаимодействие теологии и философии у крупнейшего систематизатора христианства Августина. Философскую компоненту его мировоззрения (после обращения в христианство) образовал главным образом платонизм, известный ему преимущественно в неоплатонической форме. Крупнейший теолог весьма искусно «обезвредил» его неприемлемые для вероучения

положения (особенно пантеистическую тенденцию) и создал по-своему весьма стройную систему, полностью принятую западной католической церковью (возведшей его в ранг святого, как и Иеронима) и во многом приемлемую для православной церкви, присвоившей ему титул Блаженного.

Бог как сверхабсолютизированный, предельно активный, творящий Субъект

Бог — альфа и омега любого религиозного мировоззрения, часто определяемого термином *теоцентризм*. В философском осмыслении «Отцов» христианского вероучения в этом максимально широком и весьма аморфном понятии множество аспектов. Трудность их осмысления в том, что, в сущности, в любом контексте Бог должен оставаться *личностью*, виновником не только бытия, но и знания и тем более человеческой моральности. Коснемся прежде всего бытийных свойств Бога.

Первым из них выступает *единство*. В сущности, оно было провозглашено еще в 6-м в. до н. э. философом Ксенофаном, но его Бог мыслился безлично и натуралистично, выражая умопостигаемое единство многообразной природы. Христианские мыслители, тоже фиксировавшие такое единство, видели в нем результат единственного, личностного и творческого начала. Единство Бога всемерно подчеркивали уже первые апологеты в борьбе против политеизма традиционных мифологий. Противопоставляя единого Бога их множеству, они возвращали «язычникам» обвинение в атеизме. Сугубое единство Бога подчеркивалось апологетами и в борьбе против натуралистического дуализма гностиков, а в дальнейшем Августин и другие «Отцы» обосновывали божественное единство преодолением жесткого и непримиримого дуализма манихейства. Хотя, перечеркивая дуализм в отношении высшего божественного Существа, все «Отцы» крепили дуализм между Богом и человеком, Богом и природой.

На путях метафизики единство Бога трактовалось как *монада* или *геннада* (неоплатонический аспект). Выражением внутреннего единства Бога мыслилась его предельная *простота*, отсутствие любых составных частей, что противопоставлялось пестрому, бесчисленному многообразию природно-человеческого мира. Простота означает и неизменность сущности Бога. Здесь иногда проявляется и антропоморфный аспект — бесстрастие Бога, невоз-

можность чем-либо нарушить его душевное спокойствие (что так напоминает скептическо-эпикурейско-стоическую атараксию).

Предельная простота Бога и его неизменность тождественны его *вечности*, полной исключенности из непрерывной текучести времени. Здесь важнейший признак его *абсолютизации*, актуализации его бесконечности во времени. Этот определяющий признак Бога был зафиксирован уже самыми первыми древнегреческими философами, для которых Бог — то, что никогда не имело начала и не будет иметь конца. Концептуально такой признак Бога закрепил Аристотель.

Но его религиозная трактовка «отцами» отнюдь не была тождественной. Практически мыслящий Тертуллиан, утверждая, что Бог есть Дух, вместе с тем понимал последний как особо тонкое тело, ибо при отрицании этого он превращается в ничто. Такая трактовка могла быть навеяна многими местами Ветхого Завета, в которых Дух виделся вполне натуралистически. Но еще более значительное основание этой трактовки коренилось в том, что его философской платформой оставался стоицизм с его концепцией бого-логоса как огненно-воздушной (и одновременно разумной) пневмы. Телесный Бог творит, однако, природу и человека «из ничто» — один из парадоксов иррациональности веры у Тертуллиана. Значительно убедительнее приписывать его абсолютно духовному Богу. Но таковая духовность, конечно, более адекватно могла быть осмыслена только на платформе платонизма и в особенности неоплатонизма как безукоризненно идеалистической философии. Огромную роль в таком осмыслении сыграл Ориген.

Здесь необходимо обратиться к самому важному, решающему свойству божественного Существа христианской — как и любой монотеистической — теологии — его абсолютной *творческой роли* по отношению к миру природы и человека. Сама такая роль выражала уже высокую — и, конечно, чрезмерно высокую — степень оценки возможностей человеческой творческой деятельности. К тому же в условиях, когда представления о естественном происхождении природных и тем более человеческих существ отсутствовали (какие бы прозрения в этом направлении ни были высказаны некоторыми философами), можно считать закономерным понимание их появления в результате сверхъестественного творчества. Такая мифологема, можно сказать, наиболее стройно зафиксирована в Книге Бытия и была вполне «по уму» обычному

человеку. Однако для философского осмысления она была совсем не простой.

Сверхсложной стала проблема *всемогущества Бога*, выявлявшаяся уже в факте его кратковременного творчества всего и вся. В платоновском «Тимее» Демиург творил мир природы и человека, но отнюдь не только «из себя», а используя пространство-материю и ориентируясь на мир идей, не уступающих ему в отношении своей извечности. Яхве тоже напоминал Демиурга, поскольку «носился над водами» и создал Адама из «праха земного». Материя ограничивала божественное творчество, что для Аристотеля стало одним из важнейших принципов его метафизики. Всемогущество Бога требовало преодоления фактора материи. К этой мысли пришел уже автор одной из самых поздних ветхозаветных книг, 2-й Маккавейской, написанной по-гречески в I в. и содержащей утверждение, что «все сотворил Бог из ничто (oyk ontōn — буквально «из не-сущих») и... так произошел и род человеческий» (2 Макк. 7, 28).

Развернутое обоснование этой фундаментальной мысли, диаметрально противоположной парменидовской, стало одной из главных задач патристической философии. Весьма значимое ее решение и предложил Ориген. Исходя из предельно идеалистических представлений возникавшего неоплатонизма, он последовательно доказывал совершенную бестелесность, нематериальность Бога (весьма близкого к основоположному неоплатоническому понятию Единого). Только так понимаемый Бог может быть мыслим не только безначальным и бесконечным во времени, но, как не имеющий никаких границ в пространстве, бесконечным и в отношении его. «Бог есть Дух, не имеющий членов и пространственной величины; ибо всякая величина делима и часть ее — меньше целого», — подчеркнул Августин (Исповедь, III. 7). Мысль эта была совершенно чужда античным философам, которые «убегали» от пространственной бесконечности, принимая лишь *беспредельность* пространства, противопоставляемую пределу, следовательно, только потенциальную бесконечность. Аристотель прямо настаивал на невозможности актуально бесконечного тела. Но актуально бесконечным не только во времени (извечность), но и в пространстве мог мыслиться совершенно бестелесный и непознаваемый, как увидим, Бог. Он становится, таким образом, предельно загадочным понятием *сверхабсолютного Субъекта*, который не зависит ни от чего, но от которого зависит все. Только такой безгранично всесильный Бог в состоянии сотворить все «из себя», «из

ничто». Определенный итог этому основоположному устою христианской мысли подвел Августин. Впрочем, он так непосредственно не рассуждает, ибо творение «из себя» уравнивало бы божественную субстанцию с природной. Поэтому автор «Исповеди» (XI. 7), будучи в большом затруднении относительно роли Логоса-Христа в факте создания мира, утверждает что «все это от Тебя, но не из Тебя». Здесь следует подвести некоторый итог развития понятия бесконечности от античной философии к патристике в отношении главного для нее понятия Бога как абсолюта и сверхабсолюта.

В первом смысле он *вневременный* — от ранних философов до аристотелевского бога. Этот смысл унаследован и гностиками (achronos aion — вечность), и философами патристики. В древнегреческой же философии, начиная с пифагорейцев, получило широкое распространение слово apeiros — *беспредельный* в пространстве, т. е. потенциальная бесконечность, четко сформулированная Аристотелем, категорически отрицавшим возможность актуально бесконечного, неограниченного тела. Ориген, Августин и другие «отцы» христианской мысли слили безначальность Бога во времени и безграничность в пространстве в единое понятие личностного *Сверхабсолюта* — Творца всего сущего «из ничто». Именно по отношению к нему следует говорить о завершенности понятия актуальной бесконечности — ее вневременности и пространственной непрерывности, континуальности. Она становится понятием предельной духовной целостности и вместе с тем иррациональности, полной непостижимости последнего и одновременно первого начала. Но в сущности, таковым было и Единое Плотина.

В свете сказанного следует признать, что мистифицирующая по отношению к истине функция понятия Бога, релятивизирующего любую истину, свойственна ему как Сверхабсолюту, а интеллектуализирующая, утверждающая незыблемость, достоверность обретенных истин и поощряющая к дальнейшему их обретению, присуща ему как Абсолюту.

Возвращаясь к Августину, посмотрим, как он развивал концепцию времени (в особенности в 11-й книге «Исповеди»), вне которого нет реального мира и человека».

Будучи, как и все религиозные философы, теоцентристом, Августин вместе с тем глубоко вникал в динамику человеческой личности, для которой время — одно из самых определяющих условий ее существования (хотя оно и «существует лишь потому, что стремится исчезнуть».

Там же, XI, 14). Время максимально субъективируется, релятивизируется, прошедшее и будущее совершенно психологичны и только настоящее («да и то сведенное до одного дня», и даже «только мига, который уже не делится на части». Там же, IX, 15), переживаемое максимально жизненно, представляет для человека наибольшую ценность. Оно как бы застывает в божественном Абсолюте, представляя «остановившееся теперь» (nunc stans). Статичная вечность неотделима от божественного существа и противопоставлена постоянной изменяемости природно-человеческого мира.

Августин стремится увязать сверхъестественность творения мира непосредственно с Богом, хотя и через Логос-Слово. Господь «сотворил Мир из бесформенной материи, из почти «ничто» (т. е. из материи как «небытия», по Платону, me on), которую Ты создал из ничто (ex nihilo) (Там же, XII, 8)». Так философ христианства на путях экзегезы стремится исправить начальные строки Книги Бытия, трактуя и воды, и пустую землю, и темную бездну как «неоформленную» материю, созданную всемогущим Творцом «из ничто». Один из важнейших актов созидания Богом природы состоит и в творении времени, вне которого нет никакого измерения текучих вещей.

Но вернемся к Оригену. Как и перед Филоном, перед ним встала эта труднейшая проблема творения мира бестелесным Богом. Ориген, конечно, должен был прибегнуть к понятию Логоса, выражавшему идею созидающего Слова и одновременно Смысла, который вложен в мир, как бы ни было трудно его раскрыть. Однако теперь наряду с Христом-Логосом в христианском вероучении укрепилась и третья божественная Ипостась (hypostasis — субстанция, в сущности, более точно, чем oysia), *личность*, трактуемая как Святой Дух. Этой триаде соответствовала основная плотиновская конструкция — Единое — Ум — Душа, которые, однако, мыслились как нисходящий ряд убывающего совершенства. Отдавая дань этой эманационистской конструкции, автор «О началах» выявил тенденцию к трактовке основной христианской триады не как пребывание Христа и Св.Духа в едином содружестве с верховным Богом, а *субординационистски*, т. е. как последовательное снижение божественной благодати. Тем самым Христос-Логос, приобретая космическую функцию, терял свое главное, *сотериологическое*, спасительное для каждого человека назначение.

Если у самого Оригена неоплатоническая трактовка Христа-Логоса была, в общем, еще абстрактно-философ-

ской, то его последователь пресвитер Арий, действовавший в Александрии в начале IV в., сделал совершенно неприемлемые для Церкви, «еретические» выводы. Суть их в том, что Сын объявлялся не столь же вечным, как Бог-Отец, а рожденным во времени, не *единосущным* (homooysios), как настаивала Церковь, а лишь *подобносущим* (homoioysios). Снижалась и роль Св.Духа, подрывался догмат Троицы, возникала упрощающая (и более логичная) тенденция понимания единого Бога в единственной ипостаси. Но тем самым опять же подрывалась сотериологическая функция Христа. Церковь, провозглашавшая себя восприемницей этой функции, не могла примириться с арианской «ересью» и решительно осудила ее на Никейском соборе 325 г. Но христологическо-тринитарные споры продолжались, в них включились каппадокийские «отцы», игравшие (кроме умершего в 379 г. Василия Кесарийского) большую роль на Константинопольском соборе 381 г. Но только на Халкидонском соборе 451 г. была выработана уже названная формула о «нераздельности и неслиянности» трех ипостасей Троицы. Богословские споры по тринитарной проблеме волновали не только Церковь, но и императорскую власть Византии, ибо некоторые обращаемые в христианство «язычники» (остготы, вестготы, вандалы, лангобарды) приняли его в более простой и понятной арианской форме, и потребовалось много времени и усилий, чтобы вернуть их на «путь истинный».

Однако вернемся опять к Оригену, в учении которого философское содержание превалировало над богословским. Креационистское содержание трехипостасного Бога переплеталось у раннехристианского мыслителя с неоплатоновско-эманационистским, а, кроме того, осложнялось и пантеистической тенденцией стоицизма в представлении о Логосе как природно-творческом начале. Верховный, совершенно непознаваемый Бог-Отец, конечно, суть чистая мысль, мыслящая самое себя — можно считать, по-аристотелевски. Однако христианин должен видеть в Боге и Творца, что он и осуществляет посредством Логоса-Христа, «второго Бога» и одновременно второй ступени бытия. В Логос перемещаются платоновские идеи, в которых заключен план и смысл мира. Он, конечно, творится «из ничто», вне времени. Однако христианский креационизм перебивается неоплатоническо-стоическим эманационизмом. *Линейное* время, наметившееся в христианстве — кратковременность творения мира и его последующая история — отступает у Ори-

гена перед *циклическим* временем античных представлений, наиболее последовательно формулированных стоиками. Божественное творчество осуществляется вне времени, но Бог создает множество конечных в пространстве миров, хотя не одновременно, а последовательно, после гибели одного творится другой — теологическая трансформация стоического циклизма (вместе с тем можно констатировать здесь определенное воздействие гностических представлений об эонах, ниспадающих из плеромы). Правда, только в том мире, в котором мы живем, осуществлена спасительная миссия Христа. С ним же соотнесены все другие его признаки, рассматриваемые Оригеном.

У Оригена поставлена и проблема человеческих душ — одна из определяющих для всей патристики. В пифагорейско-платоновской традиции бессмертие душ мыслилось как их извечное свойство, хотя и совершенно отличное от тела, но все же неотрывное от комплекса природы. Христианская трактовка души принципиально отлична от таких представлений, ибо душа в ней — непосредственная носительница моральной наполненности личности и ее познавательной способности — предельно противопоставлена телу. Святой Дух, как третья ипостась божественного Существа, обобщает прежде всего эту ее моральную компоненту. Душа полностью исторгается из природы. Она провозглашается совершенно бестелесным духом, обязанным творчеству Бога. Духи предшествуют сотворению мира, который и создается для «комфортного» их существования. Материя возникает в конце творческого процесса. Самая высшая роль здесь отведена опять же Логосу-Христу, а также ангелам и индивидуальным духам.

Определяющее свойство духов — присущая им *свобода*, в сущности *свободная воля*, способность выбора между добром и злом. Определенное время благодарные духи силой своей любви удерживаются в орбите Бога. Материю же Он сотворил для их устрашения, ибо соединение с ней сковывает, «замораживает» присущую им свободу, возвращая их в сферу греха. Многие духи — можно считать, большинство их, — свободная воля которых слабеет, отпадают от Бога, вселяются в различные тела. Начинается круговорот хотя и одушевленных, но несовершенных, отягченных материей, греховных существ. Они постоянно страждут, но сами собой не в силах сбросить с себя телесное бремя из-за недостатка у них свободы воли.

На помощь страдающим «духам» приходит милосердный Бог. Христианский миф воскресения из мертвых

Ориген трактует как всеобщее восстановление всех людских существ — знаменитый *апокатастасис* — из телесной разрозненности к единению с совершенно бестелесным, трехипостасным Богом. Поскольку присущая ему доброта и милосердие безграничны, даже Дьявол, этот вечный хулитель Бога, спасется.

Столь далеко пошел Ориген в своем стремлении трактовать Священное Писание не «по букве, а по духу». Внеся новое понимание бестелесного и бесконечного Бога, усвоенного каппадокийцами, он, однако, был заклеймен как «еретик» некоторыми теологами и соборами IV—VI вв.

Григорий Нисский, живший во времена расцвета неоплатонизма, но оставшийся ортодоксальным приверженцем сложившегося христианского вероучения и верным сыном реализовавшей его Церкви, последовательно трактовал Бога как совершенно бестелесное, сверхприродное, трансцендентное Существо, наивысший источник мира природы и человека.

Еще более основательно и многосторонне осмысливал понятие Бога Августин, живший значительно позже Григория. Больше чем любой другой христианский теолог этой эпохи, он подчеркнул *всемогущество* Бога, проявившееся как в творении мира, так и в повседневном управлении им. Разумеется, такая трактовка становится возможной в результате истолкования Бога как *личности*, сотворившей мир и человека, исходя из своей добровольной склонности к милосердию и любви. Понятие Бога полностью отменило представление о судьбе, в особенности о фортуне, настаивавшей на случайности множества событий, особенно в «низшем», человеческом мире. Все события, где бы они ни происходили, свидетельствуют о непреодолимой силе божественного всемогущества. «Если Он отнимет от вещей Свою производительную силу, то их не будет — так же, как не было их до их сотворения» (О граде Божием, XII, 25). В этих словах — выражение теоцентризма, множество раз сформулированного и в других произведениях (в частности в «Монологах», I, 1: «Бог, выше которого — ничего, вне которого — ничего, без которого — ничего. Бог, под которым все, в котором — все, с которым — все»).

Позиция абсолютного креационизма, распространенная на деятельность человечества, выражается термином *провиденциализм*, устраняющим представление о судьбе и обозначающимся иногда русским словом *промысл* (providentia).

Всемогущество Бога вытекает из неотрывно присущего ему фактора *воли*. «Воля Божия присуща Богу и пред-

варяет всякое творение... Воля Божия... принадлежит к божественной субстанции» (Исповедь, XI, 10). Фактор воли, едва намеченный — по сравнению с фактором знания — в античной философии (более всего в стоицизме), был постепенно и максимально углублен в христианской философии (с чем мы встретились у Оригена). Осмысление творения «из ничто», в особенности Августином, закономерно приводило его к выдвижению на первый план волевой компоненты божественного Существа. При этом фактор воли, списанный с человеческого субъекта, в безначальном божественном Субъекте стал главным выражением его *иррационалистической* стороны и даже сути. Однако философская трудность здесь в том, что она все же не исчерпывает всего божественного Субъекта в его отношении к миру и человеку, ибо такое отношение невозможно и без фактора *знания.*

Важнейшая страница религиозной философии эллинизма определялась и ее отношением к учению об идеях в платонизме. Особенно если учитывать ограниченный креационизм «Тимея» — самого важного произведения для христианских философов. В сущности, уже начиная с Филона они все больше увязывали платоновские идеи с деятельностью божественной Личности. Определяющий для присущего ей креационизма фактор Логоса как плана и смысла творимого мира с необходимостью приводил к перемещению самосущих платоновских идей в ум Бога. Для Августина этот процесс стал полностью завершенным. Платоновские идеи трактовались здесь как те абсолютизированные *прототипы* (exemplaria), которые интуитивно воспринимаются умом человека. Они именуются также *вечными истинами*, которые сохраняются «даже если мир погибнет» (Монологи, II, 2). При этом даже числа трактуются как «мысли Бога». Тем самым максимально единый Бог все же внутренне раздвоен на фактор воли и фактор знания, которые по-разному проявляются в мире природы и в мире человека.

Для более конкретного понимания этой важнейшей стороны отношений Бога и мира необходимо напомнить, что любая монотеистическая религия утверждает непознаваемость верховного Творца, в особенности столь сложная, как христианская, с ее бестелесным, безначальным и бесконечным во времени и пространстве трехипостасным Богом. Несмотря на отдельные антропоморфизмы, воззрение о непознаваемости Яхве неоднократно зафиксировано в Ветхом Завете (где «Сущий» выступает, например, во Втор. 4, 11—18, как «мрак», запрещающий

как-либо изображать себя). Христианские философы весьма усилили идею непознаваемости для своего многократно усложненного Бога. Но если это так, то они должны были приводить и основания, утверждающие его существование.

Антропо- и социоморфные аналогии были почти исчерпывающими в «методологии» мифологических воззрений, но в условиях более развитых цивилизаций стали многосторонними и усложненными. Так, уже некоторые апологеты прибегали к аналогиям между видимым телом и невидимой душой, с одной стороны, и Богом — с другой. Были аналогии между наблюдаемой стройностью мира и ее невидимым Творцом, как и ненаблюдаемым подавляющим большинством людей главой государства и исходящими от него или связанными с ним законами и институтами. Но основания космологического типа, определяющие в аристотелизме, не могли быть преобладающим для «Отцов», особенно для таких, как Августин, для которого самое убедительное основание в существовании Бога — его обретение в глубинах созерцающей души — путь для будущего онтологического доказательства божественного бытия.

Пути богопознания — в сущности, мистико-богословские спекуляции — наиболее основательно представлены в произведениях Псевдо-Дионисия Ареопагита (конец V—начало VI в.). Если Августин в своем осмыслении христианского Бога опирался на плотиновские «Эннеады» («обезвреживая» их пантеистические тенденции), то Псевдо-Дионисий испытал сильнейшее воздействие мыслей и образов «Первооснов теологии» Прокла.

Первый путь богопознания как раз аналогический — путь так называемой катафатической, *утвердителной* теологии в осмыслении Бога. Идя по этому пути, мы восходим от самых низменных предметов — камень, воздух и т. п. — ко все более высоким предикатам, пока не доходим до таких, как Свет, Жизнь, Благо, Любовь, Красота, Мудрость, Всемогущество и т. п., в различной, но в восходящей степени выражающих сущность трансцендентного Бога. Поскольку же Он — Абсолют, к нему приложимы все имена, употребляемые в Писании. Отсюда «всеименность Бога», демонстрируемая в «Божественных именах».

Однако путь катафатической, положительной теологии далеко не адекватен в осмыслении божественного Сверхабсолюта. Уже потому, что далеко не все «имена», характеризующие человека, приложимы к нему, в особенности столь неприглядные, как гнев или тем более

пьянство. Во-вторых, даже положительные имена совершенно не значимы перед лицом бесконечности, сверхприродности Бога. Более применимы к нему такие сверхабсолютизированные атрибуты, как Сверхжизнь, Сверхкрасота, Сверхблаго, Сверхмудрость и в особенности Сверхбытие (Сверхсущество). А такие суперлятивные атрибуты «через превосходство выражают отрицание» (О божественных именах, I, 3). Здесь положительная теология переходит уже в *отрицательную,* апофатическую — наиболее адекватный способ осмысления трансцендентного Бога. Его бескачественность — определяющий признак его сверхприродности, таинственности.

Мистическая теология складывалась в античной философии, начиная с Платона и тем более после него. Определенную роль в этом процессе сыграл академический скептицизм, подчеркнувший сугубую относительность всякой истинности. Применительно к понятию Бога она становилась у религиозных монотеистов, как уже у Филона, убеждением в полной невозможности его постижения. Оно весьма усилилось неоплатоническим учением о полной непостижимости Единого, в духе которого теперь Псевдо-Дионисий совершенно спекулятивно трактовал божественное Существо. Последовательное отрицание относительно него не только чувственных признаков, но и мысленных атрибутов, его запредельность всякому пониманию, превращает *всеименного* Бога в Бога *безымянного,* теологию *катафатическую* в *апофатическую,* утверждающую тождественность «недосягаемого света» с «божественным мраком». Непознаваемость Бога в результате казалось бы всесторонних попыток его осмысления оборачивается вершиной его постижения. Бытие Бога состоит в его небытии — так называемая теологическая диалектика.

Однако много более значимым для той эпохи укреплявшегося христианства и для последующих веков Средневековья стало то, что в «Ареопагитиках» сформулирована сугубая *мистика,* совершенно необходимая для религиозного мировоззрения. Она ставила перед верующим труднейшую задачу соединения с Богом. Решение ее было подсказано охарактеризованным выше учением неоплатонизма в «возвращении» (epistrophe) мыслящего субъекта к Единому на путях экстаза, предельного напряжения духовных сил вплоть до полного выхода за пределы своей субъектности. По словам Псевдо-Дионисия, к «сокровенному мы устремляемся, отрешаясь от всякой умственной деятельности (О божественных именах, I, 7).

Так достигается теперь *обожение* (theosis) горячо верующего человека, стремящегося слиться с пространственно-временной бесконечностью.

В свете изложенного понятно, почему византийская церковь весьма благосклонно приняла «Ареопагитики», казалось бы подводившие нерушимый фундамент под мировоззрение искренне верующего человека (к тому же все эти произведения были подписаны древним и весьма авторитетным именем якобы сподвижника ап. Павла и первого епископа Афин). Но тогда ей была неясна большая опасность, скрывавшаяся в апофатике. Ибо отрицательная теология, последовательно отвергавшая все антропоморфные атрибуты Бога, вставала на путь его полной *деперсонализации.* Тем самым подрывался основоположный догмат христианства о Боге как высшем творческом Субъекте, носителе промысла и провидения.

Конечно, в произведениях Псевдо-Дионисия читатель встречается с креационистским ходом мыслей, но он весьма часто перебивается неоплатоновско-эманационистским. Последний в особенности выражается в утверждениях о многочисленных световых излияниях, посредством которых из лично-безличного Бога появляется все богатство небесного и земного бытия. В «Небесной иерархии» и в «Церковной иерархии» — оно трактуется как спонтанный процесс самоотчуждения божественной доброты и любви. Ей приписывается — в духе платонизма — космическая функция, она не только ведет от Бога к миру, но и движет всеми существами и тем более человеком, снова направляя их к породившему их Богу. В отличие от рассудка, любовь полностью преодолевает субъектность человека, способствует его «обожению» уже в этой жизни. Поскольку трансцендентный Бог нередко становится в данных произведениях Богом, имманентным природно-человеческому бытию, весь космос мыслится как круговорот божественной доброты и любви, осуществляющейся скорее по необходимости, чем по некоему сверхъестественному произволу. Видоизменяя известную орфико-платоновскую формулу о боге как начале, середине и конце всего сущего, автор «Ареопагитик» трактует его как «Начало и Конец всех существ», как «их Начало, поскольку Он есть их Причина, их Конец, поскольку Он есть их высшая цель» (О божественных именах, IV, 35, 10).

Апофатическая теология, отрицая познаваемость Бога и значительно снижая в нем уровень личностного начала, выражает *мистифицирующую функцию* предельно широкого понятия божественного Существа. Назначение это-

го сугубо религиозного признака данного понятия — набросить покров таинственности как на природный макрокосм, так и на человеческий микрокосм. Но, разумеется, невозможна абсолютная непроницаемость такого покрова, ибо она означала бы полное искоренение философского, рационализирующего начала в понимании Бога, прототипом коего всегда выступает мыслящий человек. Отсюда *интеллектуализирующее* начало в этом сверхглобальном понятии.

Оно пронизывает и неоплатоническую систему, в которой такое начало составляет мощную середину между абсолютной непознаваемостью Единого и темной инстинктивностью экстаза по направлению к нему по завершении процесса эманации. Такая «середина» не может не получить своего выражения в системе природно-человеческого микро- и макрокосма. Своеобразие такого выражения мы встречаем в греческой — патристике и до «Ареопагитик». В особенности в воззрениях Григория Нисского. Исходя из неоплатонической трактовки материи как исчерпания энергии световых эманаций, он рассматривает качества, вне и без которых невозможно никакое познание материи, как полностью нематериальное. Такого рода иллюзорность материи, *имматериализм* в истолковании бытия, присущий и «Ареопагитикам», трактует вещи как *теофании*, богоявления единичных вещей созерцающему и познающему их человеку. На путях иррационалистического имматериализма преодолевается, вернее смягчается, дуализм Бога и мира.

Интеллектуализирующее содержание понятия Бога более интенсивно и последовательно присуще Августину. Его теология в общем далека от апофатики, ибо его Бог всегда сохраняет свои сверхприродные позиции, хотя мыслящая душа человека непосредственно созерцает его в своих глубинах. Но постигнутый таким образом Бог оказывается инициатором самых глубоких прозрений человеческой души. К природе же Он повернут как своей волевой, в общем иррациональной, так и идейной, логосной, *интеллектуализирующей, рационализирующей* стороной.

Макрокосм природного бытия перед лицом божественного Сверхабсолюта

Ко времени деятельности «отцов» Античность накопила множество фактов из сферы живой и неживой природы. Многие же философы сформулировали широкие

обобщающие концепции — астрономические, космологические, метеорологические, биологические. Некоторые «отцы» проявляли живой интерес ко многим факторам природной жизни, хотя, далекие от естественнонаучных интересов как таковых, они воспринимали их не ради их самих, а ради тех моральных ассоциаций, нередко ориентированных на библейские образы, какие пробуждали различные факты. Теоретические же интерпретации природных феноменов «отцы» стремились представить в соответствии с креационистскими установками Священного Писания, если не отбрасывали их совсем (как демокритовско-эпикурейские), поскольку они совершенно не соответствовали этим установкам или тем более противоречили им.

Большое распространение среди такого рода произведений получил в византийском (затем и в славянском, в меньшей мере в римском) мире «Шестоднев» Василия Кесарийского, представляющий собой шесть бесед на каждый из дней творения Книги Бытия. В нем немало морализирующих советов священнослужителя в истолковании различных явлений природы. Например, заботливость аиста о своих птенцах — образец для родителей в отношении их детей. Немало здесь и «сведений» о различных животных — действительно существовавших, но нередко живущих лишь в народной фантазии.

Главная же задача «Шестоднева» — опровержение воззрений философов, формулировавших теоретические воззрения о движении светил (как астрономическая система Птолемея), небесных и земных явлений вообще, поскольку они трактовали их в совершенной независимости от кратковременного творчества Бога. Сам же автор «Шестоднева», исходя из «Книги бытия» и используя некоторые натурфилософские представления Аристотеля, строил широкую геоцентрическую картину космического бытия. Вневременной Бог творит сразу, минуя абстрактную первоматерию Аристотеля, все чисто духовные существа, единичные вещи и небесный мир. Преходящие, чувственные вещи и существа живут под первым небом. Пространство между ним и вторым небом наполнено чистым, умопостигаемым светом — тенью первотворного ослепительного божественного света и источником слабого света под первым небом. Из «второго» света состоят высшие умопостигаемые существа — ангелы и праведные души. Под первым небом подлунного мира, как и у Аристотеля, происходят всякого рода криволинейные движения и царит хаос случайностей, а над ним — сфера

порядка и гармонии. Телеологическая концепция Аристотеля при теоцентрическом ее переосмыслении (разумеется, не только Василием) трансформирует его *имманентную телеологию в телеологию трансцендентную.* Вся природа становится результатом искусства, произведением Логоса трансцендентного Мастера. Телеологическое восприятие мира — определяющее, в сущности, для всех «Отцов», а после них и для средневековой ментальности.

Первые люди, Адам и Ева, до грехопадения были чисто световыми существами, не отличавшимися от ангелов. Грехопадение сбросило их в чувственный мир первого неба. Подлинный христианин, освобождаясь от чувственных страстей, очищая свою душу, в которой все же сохранилась искра наивысшего, божественного света, поднимается до первого неба, а дальнейшее просветление души истинным гносисом возвышает праведника до статуса ангелов, а наивысшее ее озарение в порыве экстаза (epignosis'a, сверхзнания, по Григорию Нисскому)˙ приводит к *обожению* (возможному, нужно думать, лишь для единиц).

Теоцентрическая натурфилософия Василия Кесарийского создавалась очевидно, в русле неоплатонических световых спекуляций. В более поздних «Ареопагитиках» их фактически нет. Но в «Небесной иерархии» и в «Церковной иерархии» зафиксирован важнейший принцип бытия. Несвободный от пантеистических тенденций неоплатонизма, Псевдо-Дионисий рисует процесс убывающей по своей бытийной ценности структуры бытия, креационистски. Мировая лестница простирается от единого трехипостасного Бога, этого «пресветлого мрака», до предельной тьмы телесного мира. Небесный мир заключает в себе три триады: серафимы, херувимы, престолы; господства, силы, власти; начала, архангелы, ангелы. Триадный принцип, эвристический у Платона и Аристотеля, выродился в позднем неоплатонизме (особенно у Прокла, на которого непосредственно опирался Псевдо-Дионисий) в приемы умозрительного конструирования, вводящего чисто внешнюю стройность воображаемого бытия. Небесную иерархию продолжает, подражая ей, церковная — епископы, священники, дьяконы; монахи, члены христианской общины, оглашенные. В сущности — это основная социальная триада, а небесная — ее умозрительная проекция. Таковой же мыслится и продолжение церковной иерархии — разумные существа, живые неразумные существа, безжизненные существа. Все мировое бытие — иерархически и телеологически

организованное целое, мудро устроено верховным Творцом так, что место каждого существа определяется степенью совершенства его вида. Социальный смысл этой системы определяется принципом, согласно которому высшие ступени уделяют свой свет низшим, управляя таким образом ими. Низшие же ступени могут получить божественный свет только через посредство высших. Многие считают, что принцип церковной иерархии предвосхищает и социальную иерархию формировавшегося тогда сословно-феодального общества.

Выше мы заметили, что мистический компонент в познающем субъекте у Августина играет меньшую роль, чем в неоплатонизирующей традиции греческих «Отцов», усматривавших возможность «обожения» в сверхразумном слиянии с божественным Сверхабсолютом. Августиновский Бог, постигаемый, конечно, силой веры, тем не менее последовательно сохранял свои сверхприродные позиции, просветляя мыслящего человека. Хотя его определяющие свойства заключены как в воле, так и в вечно неизменном разуме, Бог создает мир не произвольно, а по присущей ему благодати, посредством которой воля корректируется идеями разума. Можно даже утверждать, что к миру природы и человека в акте своего творчества Бог, будучи олицетворением непознаваемости, повернут прежде всего своей интеллектуализирующей, логосной стороной. Тем более что иногда автор «О свободном решении» по примеру некоторых пифагорезирующих платоников отождествляет идеи с числами. Отсюда его неоднократные ссылки на цитированное место из «Премудрости Соломона» (11, 21), что, творя природу Бог все расположил в соответствии с мерой, числом и весом. К тому же созданная природа *конечна* в пространстве — восстановление пифагорейско-платоновско-аристотелевско-стоической идеи конечности космоса как непременного условия его познаваемости — и определяется временем, всегда конечным по сравнению с вечностью. Тем самым выявляется новый аспект дуализма Бога и мира — непознаваемый Сверхабсолют противостоит сотворенному им вполне познаваемому природному макрокосму.

В своем стремлении доказать кратковременность творения и последующего управления вещами и тем более живыми существами Богом Августин встречался с трудностями, преодоление которых было невозможно без обращения к представлениям и идеям предшествующей философии. Если мгновенное творение Богом совершенно бесплотных ангелов и праведных душ вполне «естест-

венно», ибо в этом акте Творец отчуждает лишь частицу собственной сущности, то при создании растений, животных человеческих тел, растущих и развивающихся «на глазах», представить их мгновенно возникшими весьма затруднительно. Стоики в духе органистической традиции прибегали здесь к понятию семенных оснований зародышевых причин (logoi spermatikoi, rationes seminales), которые и объясняли постепенное развитие организмов. Августин (как до него и Григорий Нисский), не отходя от текстов Ветхого Завета, использовал это понятие совершенно креационистски, «механистически»: Бог, творя все такие основания сразу, вкладывает в них возможности их будущей трансформации в зрелые организмы, осуществляющие свое развитие во времени. Так христианско-монотеистический креационизм устраняет философский гилозоизм, а вместе с ним и возможность спонтанного развития более простых органических узлов бытия во все более сложные (например, в силу динамики тонического напряжения у тех же стоиков). Панпсихизм же мифологии трансформируется в сонм бестелесных ангельских существ, творимых Богом до всяких тел многообразной природы.

Тем самым в масштабах всего космоса Бог выступает пускай и сверхъестественным, но предельно совершенным Мастером, Художником. Конечность иерархически организованного мира предопределяет и его *целесообразность* как в целом, так и в частях. Телеология, пускай и трансцендентного происхождения, *приравнивает природу к искусству* — в сущности, платоновско-аристотелевская идея. Конечно, у Августина она весьма усложнена фактором божественного всемогущества с возможностью его постоянного вмешательства в природно-человеческий мир. Но его можно мыслить и в относительной самостоятельности (См. «О граде Божием», VII, 30). Тогда телеологический фактор, целесообразность структуры космоса, открывающаяся проникновенному уму, выступает как основание будущей *естественной теологии*. Она косвенно свидетельствует о существовании сверхприродного Мастера, хотя прямое свидетельство о его всеприсутствии коренится только в человеческой душе.

Важнейшим следствием неизменности божественного промысла в его трактовке Августином стало отрицание им «чудес» — событий, совершающихся вопреки наблюдаемым закономерностям окружающего мира и нередко приписываемых козням злых демонов в стремлении напакостить справедливому и доброму Богу (в то время как

ангелы действуют всегда в соответствии с его волей). Мысль о чудесах в природе есть мысль о случайностях в ее жизнедеятельности; она возникает от близорукости человека, неспособного подняться до уяснения целостности мира, созданной Богом. Не может быть тех или иных частных, совершенно непостижимых чудес, которые исчезают перед единственно грандиозным чудом — всего космоса и его появления, ибо «весь этот мир, т. е. небо, земля и все, что в них существует, все это сотворено, конечно, Богом. И как сам сотворивший, так и способ, которым он сотворил, сокровенны и непостижимы для человека... Да и сам человек представляет собой большее чудо, чем всякое чудо, совершаемое человеком» (О граде Божием, X, 12).

Обратной стороной отвержения Августином веры в чудеса при положительном отношении к конкретно-научному знанию стало и его достаточно резкое неприятие суеверий магии и теургии. Здесь, конечно, проявлялась не какая-то просветительская тенденция теоретика христианства, а его осуждение стремлений многих людей (а нередко и философов, даже таких, как Порфирий) к достижению каких-то чрезмерных результатов вопреки божественному всемогуществу.

Однако вышесказанное все же односторонне выявляет отношение Бога к миру, исходя, в сущности, лишь из его логосно-разумной стороны. Но всегда необходимо помнить и о его мощной волевой компоненте как фундаменте его всемогущества. Это иррационалистическое начало полностью подчиняет рационалистическое, когда контрагентом Бога становится человек со всей сложностью его деятельности — познавательной и тем более моральной. В дальнейшем мы рассмотрим и эту сторону божественно-человеческого взаимодействия.

К сказанному следует добавить, что всемогущество Бога и полнейшая непознаваемость его промысла в реальной практике Церкви в эпоху Средневековья — и тем более в темном сознании верующих — сопровождалась неискоренимой верой в чудеса, которыми переполнена как природная, так и тем более человеческая жизнь.

Возвращаясь, однако, к теолого-философскому теоретизированию Августина, необходимо подчеркнуть, что для религиозно-философского мировоззрения, стремящегося постичь место человека в системе мировой целостности, фактически неизбежно умонастроение верующего человека в его постижении идеи *теодицеи* — богооправдания в условиях множества несовершенств

в природе и многообразного зла в жизни человека. Чисто религиозный вариант теодицеи убедительно нарисован примером ветхозаветного праведника Иова, славящего Бога, несмотря на все бедствия, которыми Он его испытывает. Философский вариант теодицеи был сформулирован системой пантеистической целостности бытия в воззрениях стоиков. В теологии-метафизике Августина оба этих аспекта сочетались.

Важнейшим стимулом для него стало здесь опровержение весьма влиятельного манихейства, которому был привержен и будущий великий теолог до своего обращения в христианство. Манихейство же, как упомянуто, настаивало на неискоренимости зла, продуцируемого телесным началом и противостоящего всегда более слабому добру. Единый же христианский Бог, носитель безусловного добра, был непримирим к такому дуализму. Его теоретик Августин, конечно, не мог не видеть множества несовершенств в мире природы и человека, как видел их задолго до него Аристотель, считавший такого рода несовершенства необходимым следствием тормозящего действия материи, которая, по определению, не допускает полной, стопроцентной реализации идеального, совершенно бестелесного начала формы в природно-человеческом мире. Последовательный теологический креационист Августин по-своему «углубил» эту позицию. Поскольку вслед за материей и все сущее было создано «из ничто», всякого рода несовершенства с необходимостью присущи миру.

Другой аспект теодицеи был навеян рассмотренной выше идеей космической целостности стоиков, усвоенной и неоплатониками. Переводя ее в теологический план, Августин стал трактовать зло не как нечто существующее само по себе (позиция манихейцев), а как своего рода иллюзию, порождаемую близорукостью в познании. Зло — лишь отрицательная степень добра. Как тишина есть отсутствие шума, темнота — света, болезнь — здоровья, зло — отсутствие добра, а не нечто существующее само по себе. Абсолютная доброта Бога в различной мере запечатлена в созданных им вещах и существах, и задача верующего — осознать и усвоить эту меру.

Христианскому оптимизму, свойственному не только Августину, но и другим «Отцам», присущ значительный эстетический оттенок. Еще апологет II в. Ириней в сочинении «Против ересей» (гностиков), выявляя пифагорейские реминисценции, утверждал, что сотворенная Богом природа — своего рода арфа, издающая гармонические

звуки. Августин в преимущественно философском произведении «О порядке», как и в других сочинениях, считает, что целостный мир (universitas), понятый без иллюзорных случайностей, представляет собой великий божественный инструмент. «Верховный Художник сочетал и расположил свои творения в одно прекрасное целое», почему «все вольно или невольно служит красоте целого, то, что ужасает нас в своих частных проявлениях, может радовать в целом» (Об истинной религии, 39, 40). Глубина эстетического созерцания прямо пропорциональна способности человека возвыситься до максимального понимания целостности мира, обязанной единственному Творцу. Чем глубже мера такого созерцания, тем больше осознание иллюзорности зла.

Человек, душа и познание в контексте божественного креационизма

Этот антропологический комплекс в различной мере затрагивался на предшествующих страницах, ибо Бог в конечном итоге — фантастический двойник человека, хотя в умозрительно-догматических концепциях «Отцов» такое соотношение мыслилось и представлялось обратным.

Глобальное представление о тождестве, или параллелизме, микро- и макрокосма, господствовавшее в мифологии и трансформированное в философии, сохранялось и у некоторых представителей патристики, если такие представления акцентировали телесные свойства человека. Впрочем, натуралистическая трактовка души и даже ее познавательной функции была свойственна и некоторым из христианских философов. Для Тертуллиана, находившегося под воздействием стоицизма и воспринимавшего некоторые образы и выражения Ветхого Завета буквально, Душа — телесное, природное начало. Созданная однажды, она передается от родителей к детям — так называемый традиционизм, сохраняющий реминисценции метемпсихозы. Иная позиция последовательных креационистов — совершенно бестелесная душа как «образ Бога» создается им при каждом акте зарождения человека. Познающая суть души, по Тертуллиану, полностью зависит от деятельности органов чувств, продолжением которой является рассудок. Такое познание, неотделимое от человеческой инстинктивности, совершенно бессильно в постижении бессмертия души и тем более внеприродного Бога. Чувственный характер познания выступает

здесь необходимым коррелятом нерассуждающей веры. Человек же в целом для Тертуллиана скорее темное и злое существо, и спасти его может только милость всемогущего Бога

Антирационалистом и антиплатоником стал латиноязычный уроженец Африки Арнобий (ум. 327). Он был еще более радикальным сенсуалистом, чем Тертуллиан. В сочинении «Против язычников» Арнобий использовал знаменитый образ пещеры Платона против его замысла. Человек, заключенный в пещеру с самого детства, вскормленный немой кормилицей, вырастет неразумным, беспомощным существом, ибо опыт, сохраненный его душой, поставит его ниже многих животных Слабость его разума с необходимостью заставляет его руководствоваться верой-доверием. Простота и неизощренность — в смысле философского обоснования — веры в Творца мира может быть выражена внешне самым простым языком. Сенсуализм Арнобия, еще более примитивный по сравнению с Тертуллианом, подобно последнему низводил христианскую теологию на уровень нерассуждающей идеологии.

Однако сенсуализм патристики — ее второстепенный гносеологический компонент. Теология, как философия абстрактного человека, требовала максимально широкого осмысления Бога на платформе разума и интуиции. А оно было возможно лишь на почве платонизма-неоплатонизма (в меньшей мере и аристотелизма). К такой позиции приближался один из поздних апологетов, ученик Арнобия Лактаций (ок. 250 – 330), в сочинении «Божественные наставления». Здесь, в частности (III, 6; IV, 3), он подчеркивает односторонность философов, одни из которых уверены, что можно познать все, а другие — ничего. В действительности первое присуще лишь Богу, а второе животному. Человек же, как «божественное животное», в отношении знания (scientia) «есть некая середина», в которой «умеренное знание сочетается с незнанием». При этом «наше знание, коренящееся в душе, происходит от неба, а невежество рождается телом, то есть землей. Отсюда присущая нам общность и с Богом, и с животными». Здесь Лактанций демонстрирует весьма важный эвристический момент триадной методологии, восходящий к Платону.

Столь важная мысль Лактанция о «срединности» человеческого познания между абсолютным знанием Бога и незнанием животных более пространно и детально осмысливалась каппадокийскими «Отцами» Василием Ве-

ликим в его «Беседах на Шестоднев», Григорием Нисским в его «Об устроении человека» и в несколько более позднем сочинении Немезия Емесского «О природе человека» (кон. IV в.). Опираясь на триадную методологию, они расширили и закрепили мысль Филона Александрийского о срединности человеческго существа, его пограничье между предельной духовностью Бога и сугубой телесностью животной и тем более неодушевленной природы. Бог «через сотворение человека связал воедино умопостигаемое и видимое» (О природе человека, гл. первая). Человеческая душа, согласно Григорию, являет образ (eikon) Бога и высшее назначение его владельца — теоцентрическо-моральное («благочестивое»). Василий, считая, что вследствие обладания телом человек «немного уступает в достоинстве ангелам», вместе с тем, в отличие от животных, этих «рабов необходимости» (Беседы на псалом, XIII), он бесконечно поднимается над ними в отношении присущей ему свободы.

Тема человека довольно всесторонне трактуется в названном трактате Григория Нисского. При всей ориентации на Священное Писание человек выступает здесь — в соотвествии с антропологией Платона и Аристотеля (хотя, однако, они как бы ученики Моисея) — довольно самостоятельно, относительно независимо от верховного Творца. Так, человек уступает животным в отношении силы и приспособленности их органов к различным самосохраняющим действиям, но разумность открывает ему возможность создания железных орудий, превосходящих любые органы животных. Более того, проводится (гл. IV) прямая аналогия между деятельностью человека по изготовлению различных орудий и сверхъестественным творчеством Бога, который «сработал нашу природу наподобие некоего орудия, пригодного для осуществления царской власти и соответствующей деятельности». Всемерно подчеркнута в этой связи многообразная возвышенность человека.

Переходя теперь к Августину, необходимо указать, что как принципиальный теоцентрист и креационист, он перечеркивал те реликты натурализации души, которые все же сохранялись в пифагорейско-платонических и неоплатонических представлениях о метемпсихозе, о миграциях душ, которые, покидая человеческое тело, могут одушевлять самые низменные тела. Креационистская суть внеприродного Бога своей кульминации достигает не столько в творении тела человека — им обладают все животные, — сколько совершенно бестелесной души.

В противоположность панпсихизму платоников, утверждавших вечность космического круговорота душ, теоретик христианства признает их вечность, бессмертие лишь после их творения Богом.

В этом беглом обзоре философско-теологической проблематики у крупнейшего теоретика христианства можно лишь в общих чертах затронуть проблему души, которая обладает, можно сказать, физическим статусом в своей связи с телом (anima), началом духовной трансформации (animus) — и собственно бестелесным духом (spiritus). Отсюда психологические, гносеологические и морально-этические компоненты души. Первый из них, в частности, выражен в проницательном осознании Августином трудности психофизической проблемы, поскольку «тот способ, каким души соединяются с телом и становятся животными (animalia), в полном смысле слова удивителен и решительно непонятен для человека; а между тем, это и есть сам человек (О граде Божием, XXI, 10). Человеческая плоть — всегда частичность, а душа — духовная целостность, совершенно непостижимая для плоти. Философ-теолог исходит из соединения души и тела как из факта, не поддающегося дальнейшему объяснению.

Специфика человеческой души с еще большей значительностью проявляется в ее собственно познавательном, гносеологическом содержании. Здесь она выступает как ум (mens), которому присуща триада *разума* (рассудка — ratio, intellectus), *памяти* (memoria) и *воли* (voluntas). С телесным обрамлением души ближайшим образом корреспондируют чувственные образы, сопровождающие события человеческой жизни. Благодаря деятельности памяти они не исчезают в небытии, а сохраняются в душе, как бы в огромном вместилище. Образы чувств и тем более абстрактные понятия рассудка и разума — математические, этические, теологические — не имеют никакой локализации, что и свидетельствует о бестелесности души.

Ее интеллектуалистическое содержание не означает перечеркивания чувственного фактора познания, ибо без него не стали бы возможными такие науки, как медицина, земледелие, астрономия, да и история, совершенно необходимые в человеческой жизни. Конечно, их использование, улучшающее человеческую жизнь, не должно становиться самоцелью, отдаляя человека от веры в Бога и тех непреложных моральных истин и действий, которые из нее вытекают.

В полемике со скептиками Августин, можно сказать, реабилитирует чувственное познание, поскольку неус-

тойчивость чувственных образов приводила Аркезилая, Карнеада, Секста Эмпирика к заключению о неустойчивости вещей, порождающих ощущения. Августин, исходя из субъекта, утверждая незыблемость бестелесной души, видел элемент истинности и в образах чувств как явлений душевной жизни, ее познавательной деятельности. Здесь последователь Платона и Плотина выступает как антисенсуалист в утверждении существования подлинно достоверного знания. Появление чувственных образов проистекает вовсе не из контактов с внешними вещами, а прежде всего из деятельности самой души, постоянно заботящейся о своем теле. Если сузить свое познание до чувственных образов и видеть в них отражение внешних вещей, преодолеть скептицизм невозможно. Необходимо вникнуть в глубины души, чтобы убедиться в зависимости образов чувств, представляющихся нам результатом воздействия вещей на душу, проявления ее собственной деятельности (при этом образы пяти чувств обобщаются в некоем «внутреннем чувстве (sensus interior))». «Вне себя не выходи, а сосредоточься в самом себе, ибо истина живет во внутреннем человеке» (Об истинной религии, 39).

Самосознание — последний устой достоверности. В этом антискептическом контексте Августин, упреждая Декарта, формулирует мысль о сомнении размышляющего человека как главном устое истинности. «Всякий, кто сознает себя сомневающимся, сознает нечто истинное, и уверен в том, что в данном случае сознает: следовательно, уверен в истинном» (Там же).

Такой абсолютный — и притом интуитивный — устой истинности предполагает и ряд других достоверных, хотя и более частных истин. Таковы все логические (диалектические), геометрические и арифметические истины, так же как и этические понятия. Августин решительно отверг платоновскую концепцию анамнезиса, припоминания души о некогда зримом ею мире идей, поскольку он отверг предсуществование самостоятельных душ. Хотя мир идей заменен им всезнающим Богом, указанные неизменные, «божественные» истины, организующие конкретно чувственные образы, обязанные, как отмечено, воздействию тотального божественного Существа, реально доопытны. Как определят в дальнейшем историки философии, Августин выступил здесь как предшественник *нативизма* и *априоризма*, учений о врожденности и доопытности идей в системах великих философов Нового времени.

Превосходство души человека над его телом определяется не только — и даже не столько — присущим ей разумом, сколько фактором *воли. В* высших проявлениях познавательной деятельности человеческий субъект пассивен, поскольку глубочайшие, наиболее ясные идеи его духа обязаны своим появлением озаряющему воздействию сверхприродного, божественного Субъекта. Специфическая же активность человека определяется фактором его воли. Она, конечно, составляет — наряду с разумом — и атрибут Бога, являясь основой его всемогущества. Однако к сотворенному им конечному миру Бог повернут прежде всего разумом — эта позиция в особенности характерна для более ранних произведений Августина, — своей, так сказать, Логосной стороной, делающей неубедительными представления людей о чудесах.

Специфика же человека как действенного существа определяется именно волей, его способностью к *свободному,* исходящему из глубин его духа *решению* (liberum arbitrium voluntatis), независимому ни от каких внешних причин, или просто *свободой воли* (voluntas libera) человека.

Понятие это, одна из главных основ христианского мировоззрения, формировалось в течение веков, начиная с мифа Книги Бытия о своеволии Адама и Евы, вкусивших яблоко с древа познания добра и зла вопреки строжайшему запрету Творца. Идею свободы верующего, выходящей за границы «дел закона», предписаний Ветхого Завета, формулировал ап. Павел, один из инициаторов Нового Завета. Ему же принадлежит обобщающий принцип духовной свободы, ибо «Господь есть Дух; а где Дух Господень, там свобода» (II Кор., 3, 17). В дальнейшем и проблема воли, и ее свободы формулировалась Тертуллианом, Лактанцием, и в особенности, как мы видели, Оригеном. Августин же разрабатывал ее в ряде своих сочинений (особенно в монологе «О свободном решении» и в трактате «О благодати и свободном произволении»).

В человеке действенность воли ставит ее *впереди разума,* ибо он пассивен, поскольку его глубинные идеи выявляются благодаря озаряющему воздействию верховного Субъекта с его несказанной милостью. Воля же потому и является свободной, что она составляет основу жизни любого человека. При этом она всегда предшествует разуму — еще одна иллюстрация принципа верознания. В этой связи Августин вводит весьма важное различие между божественным *предзнанием* (praescientia), согласно которому Бог, в котором абсолютизирована всякая истинность, наперед все знает, и *предопределением*

(praedestinatio). Промысл, провидение (providentia) как бы распадается на два этих понятия-представления. Можно предположить, что предзнание распространяется прежде всего на индивидуального человека, все действия которого наперед ясны для Бога как извечного Существа. Но предопределению не подчиняется воля человека, свободная от всякой внешней детерминации. Волюнтаризм Августина состоит в данном контексте в предшествовании воли по отношению к разуму и даже в господстве над ним. Здесь христианская философия сделала большой шаг вперед в отношении античной философии с преобладавшим в ней интеллектуализмом. Ни Сократ, полностью интеллектуализировавший человеческую арете, ни Аристотель, ни даже стоики не подошли к понятию воли в ее независимости от разума. Для них свобода — прежде всего отсутствие внешнего принуждения и возможность выбора средств для достижения цели.

Христианская философия вообще, Августин в особенности, углубляя принцип верознания, многосторонне поставили проблему свободы воли, а тем самым углубили и проблему личностного сознания. Именно воля — субъект веры, в особенности же веры во всемогущего и доброго Бога. При этом свободная воля — иррациональный фактор человеческой деятельности, что было ясно уже ап. Павлу, который писал: «Ибо не понимаю, что делаю, потому что не делаю, что хочу, а что ненавижу, то делаю» (Рим., 7, 15).

Здесь необходимо максимально подчеркнуть одну из определяющих компонент христианского мировоззрения и его философии, поражающих как очевидной противоречивостью, так и глубиной своей иррациональности. Абсолютное божественное предопределение, перечеркнувшее темную идею судьбы и контролирующее все поступки людей, сочетается, однако, со свободным выбором человеческой воли (liberum arbitrium voluntatis). Именно она, утверждали Григорий Нисский и тем более Августин, делает человека богоподобным. Волевая глубина его личности выявляется в его способности к диалогу с Богом (от имени которого в Ветхом Завете вещают пророки), чтобы уяснить свое предназначение в созданном им мире и по возможности изменить к лучшему свою духовность. Такое стремление человека в особенности выражено мистической компонентой христианского мировоззрения. Но, увы, действия воли неоднозначны. Августин, опираясь на Священное Писание, многократно подчеркнул греховные интенции свободной воли.

Ее иррациональность коренится в ее связи с телом. Тела Адама и Евы, созданные Богом до их грехопадения, были свободны от любых темных, греховных желаний, но после изгнания из рая они наполнились греховностью самых низменных и неприглядных желаний, которые нарастали у их потомков. Такие желания и образуют волю к их удовлетворению. Как сказал еще тот же ап. Павел, «Потому уже не я делаю, но живущий во мне грех» (Рим., 7, 17).

Но грех, т. е. зло, как мы видели, в концепции теодицеи Августина, не обладает онтологическим статусом, ибо мир, созданный добрейшим Богом, представляет собой самую различную градацию добра. Зло полностью коренится в человеке, в его свободной воле, чаще всей избирающей путь греха.

Человек моральный и социальный в его зависимости от внеприродного Бога

Но роль воли и тем более ее свободы позволяет Августину углубиться в структуру человеческой *личности* (persona) — несовершенным отблеском личности самого Бога. На опыте собственной жизни, исследованном в «Исповеди», автор говорит (IV, 13) о *бездне* (profundum) человеческого духа. Такая бездна определяется им также понятием *сердца* (cor), объединяющим триаду разума, памяти и воли в субъект моральной личности. Именно сердце выявляет индивидуальность человека. Бог вложил в него моральный закон. Его определяющее содержание — *совесть* (conscientia). Будучи внутренним судилищем человека, совесть — глас Божий (vox Dei), стыд, не позволяющий человеку скрыться от самого себя. В этом же контексте по примеру евангелистов Матфея и Луки Августин не раз обращается (например, О граде Божием, XIV, 8) к «золотому правилу», как одному из важнейших показателей моральности «сердца», сакрально трактуя это правило.

Таковы психологические предпосылки, которые в принципе открывают возможность безупречной моральности, путь к спасению для всех людей. Однако свободная воля сбивает их с этого пути. Тщетно рассчитывать на то, что в конечном состоянии мира все грешники, не исключая самого Дьявола, будут спасены всемилостивым Богом, как утверждал Ориген. Такая перспектива совершенно невозможна по Августину, ибо развитая им концепция тео-

дицеи гласит, что зло лишь оттеняет добро, которое только и сотворил Бог. Другое дело, что за зло ответствен сам человек, свободная воля которого не позволяет увидеть это добро, опираясь на способность к познанию и взывая к своей совести, и толкает его на путь зла.

Однако оптимизм Августина не позволяет ему объявить всех без исключения людей грешниками, ведшими самую неприглядную жизнь. Хотя великий теолог знает только полную противоположность морально безупречного и извращенного, в любом обществе имеется некое меньшинство, ведущее безупречно моральную жизнь. Но такую духовную жизнь люди ведут не благодаря своей свободной воле, не по собственной инициативе, а только благодаря сверхъестественному дару *благодати* (милости — gratia), предвечному избранию всемилостивого Бога, немногих счастливцев, совершенно не подозревающих о нем, к безупречной моральной жизни, к полнейшему добру и к спасению, в отличие от большинства грешников, осужденных на адские муки. Если использовать кантовский термин, моральная доктрина Августина полностью гетерономна.

Вместе с тем здесь, можно считать, иррационалистическая вершина религиозного мировоззрения Августина. Как воля человека, так и тем более воля Бога — кульминация его непознаваемости, полной невозможности осмыслить его деятельность в каких-то логических рамках.

В начале V в. по вопросам морального поведения человека и роли первородного греха Августин вел ожесточенную полемику со сторонниками монаха Пелагия, пытавшегося (когда он оказался в Риме) бороться с нравственной распущенностью мирян и клириков, утверждавших бессилие человека перед неодолимой притягательностью греха. В своем осмыслении греховности Пелагий сохранял некоторые рационалистические и натуралистические элементы античной моральности. Он не трактовал догмат первородного греха как событие, радикально повредившее человеческую природу. Грех этот умер вместе с Адамом и Евой. Подвиги же и мученическая смерть Христа не означали принципиального искупления греховности человечества, а стали лишь лучшим образцом для подражания человека. Свобода его воли может повести как по пути добра, так и зла. Божественная благодать важна в деле морального просвещения человека, но она выступает только как помощь Бога человеку в соответствии с его собственными «заслугами». Тем самым человек переставал быть лишь слепым орудием Бога. Пелагианцы

таким образом в известной мере изымали человека из-под власти Церкви, которая не могла принять ни их умаления роли первородного греха, ни тем более трактовки спасительной миссии Христа. Совершенно закономерно осуждение пелагианской «ереси» Церковью.

Моральный теоцентризм Августина выливается в систематическую проповедь любви к Богу, которой переполнены его произведения. Если Бога следует любить ради него самого, то человека — ради Бога, если он полностью предан ему. Если же «человек живет по человеку, а не по Богу, он подобен дьяволу» (О граде Божием, XIV, 4).

Морально-теоцентрическая доктрина Августина стала и платформой, на которой он построил свою концепцию общества и его истории во «всемирных» масштабах Средиземноморья. Предпосылки такого осмысления подготовили главным образом стоики, формулировавшие идею ойкумены, объединявшей всех людей и даже богов в некое космическое государство. Однако реальные труды по истории — даже едва ли не самая универсальная среди них, написанная Полибием (2-й в. до н. э.), — оставались локальными. К тому же особенности древних цивилизаций породили у тех же стоиков (хотя и не только у них) идею циклического повторения как в процессах космоса, так и в ходе истории, во многом ориентированную на эти процессы и исключавшую представления о какой-либо принципиальной новизне в жизни человечества.

Формирование христианской Церкви, ее длительная борьба с римской государственностью и завоевание роли единой — в принципе — и жестко институализированной Церковью идеологической доктрины породило новые воззрения на ход истории. Уже Тертуллиан, отражая борьбу государства и Церкви, осмысливал ее как борьбу двух *лагерей* (castra) — лагеря дьявола и лагеря Бога. Августин под впечатлением погрома Рима вестготами в 410 г., свидетельствовавшего о крушении мировой державы (пускай только западной его половины), стал писать самое большое и, можно считать, главное произведение своей жизни — «О граде Божием», своего рода энциклопедию христианского мировоззрения. Теолог и философ стремится здесь осмыслить весь известный ему ход истории.

Опираясь на библейские материалы, нередко подвергая их аллегорическому истолкованию, автор «Града» выявил по-своему грандиозную попытку синтеза библейской истории с историей народов Средиземноморья вплоть до Римской империи. В коллективной истории человечества, составляющих его народов, торжествует бо-

жественный *промысл* (providentia), который исключает циклическое топтание человечества, а продвигает его вперед — от сакрального времени сотворения Адама и Евы через множество перипетий к далекому окончанию истории в соответствии с христианскими представлениями. *Циклическое* понимание истории, отвергавшее какой-либо смысл в ее ходе, сменяется у Августина линейными ее истолкованием, усматривавшим своего рода прогресс, нараставший в этом ходе развития единого человечества. Автора «Града» поэтому нередко называют первым философом истории (хотя его философия выступает скорее как теософия).

Вся человеческая история, по Августину, с самого своего начала определяется борьбой двух божественно-человеческих институтов — Божьего, или небесного, царства (civitas Dei, civitas coelestis) и земного царства (государства, сообщества — civitas terrestris). Совсем непреодоленное влияние манихейства привело автора «Града» к утверждениям, что дуализм между Богом и человеком трансформируется в противоположность двух этих институтов. Любовь к Богу, доведенная до презрения к себе, определяет жизнь Божьего царства, а любовь к себе, доведенная до полного забвения Бога, образует неприглядную жизнь земного — мы бы сказали светского — государства (О граде Божием, XIV, 28).

Во многом Августин усиливает критику государственности и присущей ему культуры, которую начинали апологеты. Автор «Града» в особенности подчеркнул насильственность власти в государствах как в «больших разбойничьих шайках», представляющих собой «государство в миниатюре» (О граде Божием, IV, 1). Недаром первым строителем города был братоубийца Каин, Рим был основан тоже братоубийцей Ромулом. Роковая испорченность человеческой природы — следствие первородного греха — предопределяет эгоизм, ненасытное стремление к концентрации материальных благ, которых на всех никогда не хватает, к удовлетворению ненасытных страстей, к наслаждению (fruī) тем, чем следует только пользоваться (ūtī), а также постоянное стремление людей господствовать друг над другом. Раздоры и распри в этих условиях совершенно закономерны, как бы ни кичились римляне своими гражданскими добродетелями.

Но критика светского общества и государства автором «Града» имеет свои пределы, определяемые божественным промыслом. От него исходит высшее назначение власти. Даже самая скверная власть, происходя от Бога,

поддерживает в обществе какой-то порядок, следит за общественным спокойствием, вершит правосудие. Важнейшее деяние божественного Промысла — создание «мировой» Римской монархии, на просторах которой зародилась и окрепла христианская церковь.

Но все же главный смысл провидения Бога — учреждение собственного царства. Оно состоит из скромных людей, не стремящихся к наслаждению ради него самого, из тех праведников, сугубо моральных персонажей, которым Бог непостижимым образом даровал благодать и ведет их прямой дорогой к спасению, ибо они любовь к Богу доводят до презрения к себе. Первоначально это царство состояло из ангелов, затем из ветхозаветных патриархов и других совершенно моральных людей. После пришествия Христа и появления христиан Божье царство значительно расширилось и окрепло, смирение и покорность перед Богом и Церковью стали определяющими чертами его насельников. Однако автор «Града» прямолинейно не отождествляет их со служителями церкви. В действительности небесное сообщество перемешано с земным, праведники вкраплены, так сказать, в нечестивую среду, состоящую из падших ангелов, язычников, еретиков, отступников от христианства и тем более из атеистов. Тем не менее ход человеческой истории убеждает в усилении царства Бога, а прогресс человечества выражается в расширении и углублении сферы моральности.

В соответствии с этим Августин дает и периодизацию истории народов Средиземноморья (в 18-й книге «Божьего града»). Он отказывается от периодизации по наиболее крупным монархиям, которой придерживались некоторые христианские теологи III—IV вв. Стремясь дать более глубокую периодизацию, Августин проводит аналогию между шестью днями творения, шестью возрастами человеческой жизни и шестью эпохами в соответствии с событиями и основными персонажами Библии. Шестая и последняя историческая эпоха, соответствующая старости индивидуального человека, началась со времени прихода Христа и возникновения христианства. Она будет длиться до конца существования человечества,

Здесь раскрывается высший, *эсхатологический* замысел божественного провидения. Оно определяется не только смертью, но и воскресением Христа. Конец истории наступит после его нового возвращения и Страшного суда, когда праведники окончательно отделяют свой «град» и соединяются с Богом как со своим единствен-

ным владыкой и подлинным монархом. Нечестивцев же, которых, увы, подавляющее большинство, он соединяет с их давно истлевшими телами и ввергает их в вечный огонь. Но о времени «второго пришествия» Августин благоразумно умалчивает.

Историческое значение «Божьего града» огромно. Хотя такое сообщество в длительный период истории организационно не совпадает с церковью, все же церковь — не только христианская, но и любая другая церковная организация в предшествующие времена — всегда была единственным видимым проявлением Божьего царства на земле. Поэтому светское, земное государство, тоже являющееся Божьим установлением, хотя и не таким привилегированным, как Церковь, высшее оправдание своего существования находит в служении ей. Так «учитель Запада» предвещает появление теократических государственных форм, воцарившихся в эпоху Средневековья в Европе (как и в других регионах).

Но собственно идеологическая функция христианской — как, в сущности, и любой монотеистической — религии, сколь бы ни была она необходимой, заключает в себе и другие, мировоззренчески и философски весьма значимые аспекты, делающие ее необходимым этапом прогресса духовной культуры человечества. Среди них важнейшее, можно сказать, первое, место занимает морально-антропологическая проблематика. Правда, собственно антропологическое содержание было почерпнуто христианскими мыслителями у древнегреческих философов и ученых. Итоговым здесь следует признать сочинение ранневизантийского писателя Немесия Эмесского (IV—V вв.) «О природе человека». В этом, как и в более ранних произведениях «Отцов», важны не столько физиологические и психологические сведения (переданные Средневековью), сколько их увязка со Священным Писанием (особенно с Новым Заветом) и морально-социальные выводы и обобщения, формулируемые в этом контексте.

Миф Книги Бытия о творении Адама и Евы, прародителей человеческого рода, стал фундаментальной основой доктрины христианства о братстве всех людей. Конечно, эпизодические утверждения такой идеи высказывались и задолго до христиан — уже некоторыми софистами и тем более стоиками — но как тотальная идея она была сформулирована только христианской мыслью. Латиноязычные «отцы» (особенно Лактанций), заимствовав у Цицерона термин «гуманность», наполняли его максимально широким морально-социальным содержанием.

Человечность, человеколюбие, милосердие, непосредственно вытекавшие из учения Христа, становятся у «Отцов» всеобъемлющим стремлением к реформированию жизни и основой их критики кровавой практики гладиаторских состязаний и боев рабов со зверями, разжигавших самые дикие инстинкты у многочисленных беспощадных зрителей. Призывы к человеколюбивому равенству распространялись на всех людей, но в особенности они фиксировали бесчеловечную жизнь социальных низов империи. Моральная пропаганда христианства стимулировала угасание рабовладельческого строя.

Теоретическим же фокусом христианского морализаторства стала проблема взаимоотношений телесного и духовного в человеке. Монашество, возникшее в III—IV вв. в Египте и Сирии и распространившееся затем по всему христианскому миру, своим стремлением к умерщвлению плоти следует тоже рассматривать как форму протеста против кричаще-бесстыдного ее культивирования, какое в особенности отличало жизнь верхов империи, а также телесной скульптурности античной культуры в целом. Будучи вместе с тем своеобразным способом защиты против жестокого преследования властей, монашество закаляло дух христианских подвижников в его стремлении преодолеть слабость плоти, постоянно сбивающей людей на путь греха.

Нередки преувеличения в понимании христианского аскетизма как стремления к предельному принижению плоти и тем более к изуверскому к ней отношению. Конечно, в крайних проявлениях аскетизма бывали и такие ситуации. Однако можно считать, что большинство «Отцов» отчетливо понимали, что какая бы то ни было высота духа, в особенности подчеркнутая догматом бессмертия души, ее реальная жизнь невозможна без нормального состояния плоти. В частности, Тертуллиан, трактовавший Бога как своеобразное тело, подчеркивал (в сочинении «О плоти Христа»), что и плоть появилась в результате божественного творчества. Не следует забывать, что важнейший догмат эсхатологии христианства состоял в фантастическом представлении о воскрешении давно умерших тел, соединявшихся с их душами в день Страшного суда. В более поздней патристике, стремившейся к примирению с античной культурой, к ее ассимиляции, телесное начало человека все более гармонизировалось с трактовкой углубления его духа, морального компонента человека.

Эстетический аспект теодицеи, выражавший оптимизм христианского мировоззрения, как замечено выше,

был последовательно сформулирован Августином, несмотря на неоднозначность его трактовки человека и резкую критику тогдашней государственности. А упомянутый выше Лактанций в произведении «О творчестве Бога» (304), используя антропологические сведения предшествующих философов, описывает целесообразность и красоту человеческого тела, хотя, конечно, подчеркивает (особенно в более поздних «Божественных наставлениях») высшее духовное назначение человека, созданного верховным Мастером для самого себя. Можно говорить об известном параллелизме в гармонии веры с подчиненным ей знанием, с одной стороны, и гармонии духа с подчинявшимся ему телом — с другой.

В беглом обзоре многовекового развития патристики на предшествующих страницах затронута далеко не вся ее проблематика. Не раскрыта должным образом и неоднозначность различных ее мыслителей и их идей. В дальнейшем изложении теперешнего курса при рассмотрении философии Средневековья мы будем возвращаться к различным идеям христианских «Отцов», значение которых вышло далеко за пределы их эпохи.

VIII. РЕЛИГИЯ И ФИЛОСОФИЯ МЕЖДУ АНТИЧНОСТЬЮ И СРЕДНЕВЕКОВЬЕМ, МЕЖДУ ПАТРИСТИКОЙ И СХОЛАСТИКОЙ В ЗАПАДНОЙ ЕВРОПЕ И ВИЗАНТИИ V–IX вв.

Всякая историческая эпоха, как в ее начале, так и в конце, относительна. В особенности, учитывая разноаспектность того, что обозначается этим древнегреческим словом, неравнозначность фактов и событий, отличающих любую эпоху. Напомним здесь важнейшие из таких событий и фактов.

Единое Римское государство распалось на Восточную и Западную его половины в IV в., но, в сущности, до конца этого века такое распадение было непрочным.

Выдающийся император Феодосий в конце этого века в борьбе против различных врагов вне и внутри своего огромного государства сумел воссоздать его единство, став его абсолютным властителем (dominus). При этом он восстановил и укрепил его духовную компоненту, теснейшим образом связанную с деятельностью христианской церкви. Были отменены все эдикты Юлиана Отступника и некоторых его преемников о веротерпимости и о возрождении традиционных языческих религий, о восстановлении их храмов, которые теперь разрушались. Отменялись тысячелетние институции греко-римской культуры (например, Олимпийские игры, проведенные в последний раз в 393 г.). Установив специальным декретом (380) нерушимость ортодоксальной католической религии, Феодосий преследовал арианство, которое приняли некоторые германские народы, воевавшие против империи. После смерти Феодосия (395) огромное Римское государство по его же завещанию было снова разделено на Восточное — будущая Византийская империя со столицей в Константинополе — и Западное (возглавленные его сыновьями). Начался процесс их расхождения, обусловленный социально-экономически и культурно-религиозно-идеологически. Считается, что Западная Римская империя

прекратила свое существование вместе с последним императором (476).

Для романизированного Запада V—X вв. стали временами тяжелых войн с вторгавшимися сюда остготами, вестготами, вандалами, бургундами, лангобардами, позже скандинавами (викинги) и другими народами. Обосновываясь в Италии, Галлии, Испании, они понемногу мешались с местным населением, усваивали их ломаную (вульгарную) латынь, а свое обычное право так или иначе ориентировали на те элементы римского правопорядка, которые здесь сохранялись. Хотя, конечно, воцарявшийся здесь деревенско-общинный строй жизни при упадке полуразрушенных городов весьма замедлял эти процессы. Но все же в названные века начинали формироваться новые этносы, создававшие свои государства. Правда первые из них оказались недолговечными. Остготское королевство в Италии в середине VI в. было разгромлено войсками императора Юстиниана, а вестготское в Испании в самом начале VIII в. постигла та же участь со стороны вторгшихся сюда арабов.

Однако названные народы уже в IV в. приняли христианство, хотя и в его арианской разновидности, что было неприемлемо и для Рима, и для Константинополя. Огромную духовную и политическую роль стала играть католическая церковь Запада. Полуварварские слабоцентрализованные государства, образовавшиеся в Италии, Испании, Галлии, несколько позже в Британии, оставались неустойчивыми вследствие внутренних и внешних неурядиц. Им противостояла уже сильная церковь, владевшая большими земельными угодьями, опиравшаяся на разветвленную священническую иерархию с единым центром в лице римского патриарха, а затем папы, провозгласившего себя преемником ап. Петра, которому якобы Христос, возносясь на небо, завещал свою божественную благодать. Если столицами варварских королевств в Италии становились то Милан, то Равенна, а другие города играли такую же роль в Испании, Галлии, Англии, то резиденция папы в «тысячелетнем Риме», создавшем в недавнем, казалось тогда, прошлом мировое государство, стала одним из главных факторов духовного авторитета папы. Но важнее, конечно, было собственно религиозное содержание его деятельности в качестве главы церкви. Формировавшейся королевской власти была совершенно необходима «небесная» санкция. Конечно теперь, в условиях господства христианства, отделявшего телесную власть кесаря от морально-вероисповедной

власти, исходящей от Бога, не могло быть абсолютной теократии древнейших восточных государств типа египетского. Но сложился теснейший союз власти королей с духовной санкцией пап, нуждавшихся в защите «мечом» своих территорий от неблагоразумных врагов.

Наиболее устойчивое и сильное государство создали в Галлии франки, удаленные от Византии и разгромившие арабов (732), вторгшихся туда из завоеванной ими Испании. В отличие от других германских народов, принявших арианство, они восприняли христианство в «правильной», католической форме непосредственно от римской курии. Взаимное тяготение светской власти Каролингов и духовной власти римских пап привело к факту огромной значимости для западноевропейской истории Средневековья — коронованию папой Львом I Карла Великого в 800 г. короной римского императора. Протесты императоров Византии против «узурпации» их прав как единственных подлинных носителей верховной власти Римского государства были уже бессильны остановить укрепление союза власти новых императоров и римской церкви. Сложилась система, нередко называемая системой *цезаропапизма*, обозначающей тесное единство светско-политической и духовно-идеологической властей. Их раздельность в данную эпоху, да и в дальнейшие века Средневековья, оставалась относительной. Императорской власти, особенно в эти «темные века», была совершенно обходима духовная санкция. К тому же интересы подчинения империи живых масс язычников — преимущественно германоязычных — взывали к миссионерской деятельности Церкви. Слово весьма облегчало и даже заменяло действие меча.

Вместе с тем духовное содержание деятельности Римско-католической церкви было невозможно без обладания определенным — в ту эпоху весьма значительным — комплексом земельной собственности. Она сосредоточивалась не только в самом папском государстве, представлявшем непосредственную теократию, но и как собственность монастырей, соборных капитулов и других церковных владельцев, принадлежала римскому папе как верховному сюзерену. После смерти Карла Великого (814) его империя распалась, появились новые, еще весьма аморфные государства, внутри которых возникали более мелкие феодальные образования. Всем им противостояла значительно более централизованная собственность римской курии.

Но ее политические амбиции питались все же не столько имущественными интересами, сколько идеологи-

ческой и культурной ролью. Христианская церковь на Западе своим вероучением, институциями и соответствующей им системой образования стала основным, если не исключительным, особенно в ранний период, который мы здесь рассматриваем, связующим звеном между цивилизацией и культурой Античности и феодализирующегося, в целом еще деревенского Средневековья.

Религиозная и светская образованность в раннем западноевропейском Средневековье

Культуропередающими и даже культуросозидающими центрами в эту эпоху стали монастыри. Монашество, как отмечено, появилось в Египте и на Ближнем Востоке, когда оно приняло в основном форму анахоретства, отшельничества, отрекающегося от собственности и семьи, стремящегося к максимальному созерцанию Бога, и стало выражением протеста против разнообразных притеснений со стороны не только светских властей предержащих, но и самой Церкви, все более централизующейся и в чем-то принуждающей верующего человека.

Но все же начало дисциплины, основной носительницей которой оставалась Церковь, гасило протестный элемент монашеского движения. К тому же одиночество, сочетаемое иногда с крайностями аскетического подвижничества, — в общем, эпизодический феномен человеческой природы, могущий удержать на длительное время в принципе лишь немногие единицы в силу исключительных обстоятельств. Отсюда возникновение келейных, а затем и киновных («общежитие») форм совместной жизни монахов в монастырях.

Огромную роль в их устроении на Западе сыграла деятельность Бенедикта Нурсийского, который в 529 г. основал аббатство Монтекассино в Италии и разработал его устав, изложенный в написанных им «Правилах» монашеской жизни. Важнейшим их требованием, наряду с ежедневными молитвами, обетом бедности и послушания, стал физический труд, прежде всего сельскохозяйственный, крестьянский. Если в Античности, особенно в римской, такой труд составлял в основном удел рабов, теперь в феодализирующемся обществе он становился первостепенной добродетелью. Из божьего наказания Адаму и Еве за их сокрушительное грехопадение, как это рассказано в начальном повествовании Ветхого Завета, труд «в поте лица» становился жизненной необходимос-

тью. Уже ап. Павел призывал «усердно стараться о том, чтобы жить тихо, делать свое дело и работать собственными руками» (I Фессалон, 4, 11). Теперь в феодальном обществе жизнь закрепощенных крестьян была невозможна без и вне повседневного физического труда. Монахи тоже усердно трудились на более ухоженных церковных землях.

Но у них труд физический дополнялся умственным трудом и перерастал в него. В рассматриваемую эпоху интеллектуализация монашеской жизни обязана в первую очередь деятельности весьма образованного писателя, в определенной мере и философа, римского патриция Флавия Кассиодора, занимавшего государственные посты при остготских государях, а после их крушения под ударами Византии ставшего монахом и основавшего в 540 г. замечательный монастырь «Виварий», имевший большую библиотеку и скрипторий (помещение для переписки книг).

Собственно физический труд монахов оттеснялся здесь трудом умственным. Тем более что постепенно при монастырях появлялись и школы, задачей которых становилась подготовка священников. Она же требовала не только усвоения текстов Священного Писания (на латинском языке), но и определенной суммы знаний, дошедших от Античности.

Здесь следует сказать о позднеримской образованности, о трансформации древнегреческих научных знаний в латиноязычных произведениях и школах. Краткие изложения этих знаний в различных компендиях были ориентированы на снижающийся уровень интеллектуальной культуры и практические потребности римского варваризирующегося общества. Например, упрощались «Начала» Евклида (уже некоторыми греческими математиками). В школах заучивались лишь определения и формулировки теорем этого великого произведения, теоретическая целостность которого игнорировалась («не доходила»), да и не представляла практической ценности. Границы наук, даже математических, нередко расширялись, теряя свою строгость. Например, в геометрию включались факты географии, а иногда и медицины. Музыка в ряде аспектов сложилась с арифметикой, что, впрочем, заложено и в пифагорейской традиции.

Североафриканский неоплатоник Марциан Капелла, черпая различные сведения в энциклопедическом труде Варрона и у более поздних авторов, написал в V в. обширное произведение «О бракосочетании Филологии и Мер-

курия», которому придана метафорическая форма. Дева Филология, выходя замуж (под покровительством Аполлона) за Меркурия (сливавшегося с Гермесом), как бы в виде приданого приносит ему artes et disciplinae, т. е. искусства и предметы образования, полученные посредством обучения (сплошь и рядом зубрежки, характерно, что disciplinae, а не scientiae). В упрощенно-схематической и иногда туманно-аллегорической форме — по-своему облегчавшей запоминание — здесь излагаются предметы школьного образования — грамматика, риторика, диалектика, арифметика, геометрия, музыка и астрономия. Первые три из этих искусств, или дисциплин, в практике школьного обучения получившие наименование *трехпутье* (trivium), считались простыми («тривиальными»), что отражало упрощенность их школьного преподавания и изучения, в особенности диалектики, сводившейся к приемам элементарной логики. Произведение Марциана Капеллы — изображение поверхностной практики позднеримской школы — не заключало в себе сколько-нибудь значительного теоретического содержания.

В монастырских школах и у наиболее видных представителей рассматриваемой здесь ранней средневековой образованности «свободные искусства» так или иначе согласовывались со Священным Писанием и приспосабливались к практике церковной жизни. Впрочем, некоторые из них, осведомленные в античных философских идеях, иногда формулировали более глубокое понимание этих «искусств». Так, тот же Кассиодор в сочинении «Наставления в науках божественных и светских» явно под влиянием Аристотеля трактует собственно «искусства» как вероятное знание, связанное с чувственной деятельностью человека, а «науки» — знание аналитически необходимое. При этом в принципе каждое из «искусств» обладает обоими этими аспектами. Такое различие оставалось декларативным, но все же существенно, что был зафиксирован статус «искусства», или «науки», как необходимого подспорья при изучении Священного Писания, а также в церковной деятельности.

Не следует, конечно, преувеличивать роль монастырей как хранителей остатков античной образованности, особенно в рассматриваемые века ее упадка за их стенами даже в Италии, где еще тлели какие-то традиции обучения. За пределами же Италии и тем более на границах бывшей империи, где христианство распространялось весьма трудно, варваризация сознания неграмотных масс ставила вперед Церковью сложнейшие задачи не только

по обращению новых верующих, но и по удержанию в своей духовной власти уже обращенных в нее. В таких условиях собственно идеологическая роль Церкви основывалась только на текстах Ветхого и Нового Заветов, на их «телесном», буквальном содержании, игнорирующем его символико-философское осмысление. Необходимо также подчеркнуть, что неграмотно-малограмотное массовое религиозное сознание отторгало то философско-углубленное толкование Священного Писания, какое развивали виднейшие «Отцы Церкви», если оно вообще было ему известно.

Выше мы видели, как Августин отрицал наличие чудес в природной и человеческой жизни, подчиняя их всеведению и всемогуществу таинственного Бога, мудро устроившего их и руководящего ими. Однако массовое сознание особенно в рассматриваемые «темные века», именно в чудесах, причины которых непостижимы и которыми переполнены сказания Священного Писания, видело первостепенные признаки религии. К тому же Средневековье (и не только раннее), переполненное суевериями и весьма слабо осведомленное о многообразии человеческой, животной и растительной жизни, питалось самыми фантастическими представлениями. В такой ситуации Церковь в целях максимального воздействия на сознание народа, подчеркивая чудесность различных событий, усиливала свою идеологическую функцию.

Огромную роль здесь сыграл римский папа Григорий I (590—604). Фактически он превратил свое небольшое государство в теократическую монархию, безжалостно преследуя различных еретиков и энергично искореняя еще многочисленные следы язычества в жизни римских и более удаленных христиан. Григорий, продолжая соревнование с константинопольским патриархом за первенство в религиозной жизни, мечтал о мировом христианском государстве. Как бы в предчувствии таких притязаний римский монах (скиф по происхождению) Дионисий Малый, справедливо неудовлетворенный пестротой хронологий, принятых в различных государствах и городах, встретившись также с трудностями в определений сроков наступления Пасхи, в 532 г. предложил начинать летосчисление с года рождения Иисуса Христа, что и закрепилось в западном христианском мире к концу первого тысячелетия.

В такой ситуации Григорий, как бы перекликаясь с Тертуллианом и другими христианскими апологетами первых веков, в основном своем сочинении «Диалоги

о житии и чудесах италийских отцов» сформулировал решительное неприятие античной культуры. Отбрасывая всякое философское осмысление Священного Писания, автор стремился укоренять в неграмотных — да еще полиэтнических — массах, можно сказать, практическую теологию. Даже столь необходимые, казалось бы, «искусства», как грамматика и риторика, сводились к минимуму, если не устранялись совсем. Названное произведение — образец так называемой агиографической литературы (возникшей уже в первые века христианства), описывающей героическую жизнь Бенедикта Нурсийского и других святых, переполненную различными чудесами, свидетельствующими о всеприсутствии таинственного Бога (хотя некоторые чудесные сюжеты черпались как в языческой, так и в варварской мифологии). Мужественные чудотворцы демонстрировали спасительность своей жизни как образец для подражания темным верующим. Григорий впечатляюще описывал также картины ада и рая, посмертных судеб души, развивал идею чистилища. Пренебрегая такими «искусствами», как грамматика и риторика (хотя в своих проповедях, будучи высокообразован, он, конечно, не мог их полностью игнорировать), Григорий в «Пастырском уставе» предписывал широкое использование музыки как важнейшего средства для эмоционального и психологического воздействия на верующих.

Григория Великого, как его впоследствии именовали, следует считать теологом-практиком, ибо он к тому же был выдающимся папой-политиком. В ту же эпоху жили и такие священнослужители, которые свою жизнедеятельность подчиняли поддержанию культурной традиции, без и вне которой обеднялось само христианское вероучение.

Огромную роль сыграл здесь Исидор, епископ Севильи, младший современник Григория (ум. 636). Испания, где возникло вестготское королевство, после Италии оставалась наиболее романизированной страной Запада. Исидор, весьма близкий к вестготскому королевскому двору, имел возможность прочитать множество трудов (на латинском языке) без всякой вражды и пренебрежения к языческим авторам — в противоположность Григорию. Будучи автором нескольких произведений, Исидор поставил перед собой грандиозную цель — дать свод всех, но главным образом гуманитарных, знаний Античности. Далекий от того, чтобы претендовать на некую философскую стройность, время которой давно миновало и воцарилась в принципе единая христианская доктрина,

Исидор стал выдающимся энциклопедистом по огромному обзору предметов знания.

Здесь наиболее показательно его итоговое сочинение «Этимологии, или Начала». Из 20 его книг методологическая основа задана в первой — «О грамматике», в меньшей мере во второй — «О риторике и диалектике», т. е. рассмотрены три первых «свободных искусства». Меньше внимания уделено «четырем математическим дисциплинам», т. е. арифметике, геометрии, музыке и астрономии, рассмотренным в третьей книге. Из последующих книг следует назвать здесь четвертую «О медицине», в которой собраны античные представления как об анатомии и физиологии, так и о способах и средствах лечения. Последующие книги излагали право, теологию, фантастику натуралистических, космографических, географических представлений. В дальнейшем не обойдены вопросы сельскохозяйственного труда и другой человеческой деятельности.

В первой книге, в сущности, определившей название всего сочинения, очевидна его филологическая методология. Вникая в смысл слова, проникая до его корней, Исидор был убежден, что доходит до сущности самих вещей, ибо этимологически осмысленные слова составляют *начала* (origines) обозначаемых ими вещей. При этом случаются и отдельные удачи. Так, поскольку в Книге Бытия Бог творит Адама из «праха земного», Исидор фиксирует близость таких слов, как homo (человек) и humus (почва).

Предшествование слов (иногда речь идет и о числах) вещам, в сущности, заложено в основоположном догмате христианского креационистского вероучения о творческой роли *логоса* — «в начале было Слово, и Слово было у Бога, и Слово было Бог». Сочетая грамматический анализ слов с риторическим искусством изложения, автор «Этимологий» и других произведений в обзоре все же огромного круга знаний, как бы ни были они нередко фантастическими, излагает главным образом сведения, почерпнутые у различных древних и более или менее недавних авторитетов, при этом христианские переплетены с языческими. Авторитарно-риторическое продолжение длительной традиции, в которой тонуло индивидуальное творчество, тоже создавало предпосылки для будущего схоластического философствования.

Однако все же философская широта Исидора, сколь бы ни была она эклектичной и авторитарной, не позволила ему последовательно удержаться на почве христиан-

ского креационизма. Еще до «Этимологий» исключительный для той эпохи эрудит написал не только сочинение «О порядке творений», но и «О природе вещей». Последнее явно перекликается уже в самом названии с произведением Лукреция, которое было ему хорошо известно (как до него и некоторым «Отцам»). Прибегая к фундаментальной идее единства микро- и макрокосмоса, Севилец использует и многообразные аналогии между миром человека и миром природы. Конечно, они не приобретают у него тех масштабов натурфилософии древнегреческих физиологов-физиков, но все же затемняют, если не оттесняют, тотальность креационистского мифа христианского монотеизма. *Творение* (creatio) иногда отступает перед *оформлением* (formatio). В структуре же природы иногда говорится о лукрецианских атомах, составляющих первоматерию формирования всех вещей.

В раннесредневековой письменной гуманитарной культуре значительную роль сыграл Беда Достопочтенный. Он жил веком позже Исидора (ум. 735) в Англии, где в это время в монастырях Уирмута и Ярроу сложилась благоприятная «писательская» атмосфера. Опираясь на сочинения Исидора, Беда тоже написал произведение «О природе вещей», трактуя здесь вопросы космологии. Но более интересен он как историк, автор важного труда «Церковная история Англии», где дан обзор этой истории со времен вторжения в Британию Цезаря и до времен самого Беды. Писал он и более теоретические произведения по вопросам истории. Таковы «Об исчислении времен» и «Хроника, или О шести мировых эпохах» (реминисценции идей Августина). Значение этих трудов, в частности, важно тем, что Беда закрепил в них предложенное Дионисием Малым летосчисление от Рождества Христова.

В этом же контексте следует сказать, что не только Беда, но до него Кассиодор, Исидор, затем и другие авторы, создавая истории остготов, вестготов, лангобардов, англов, франков, увязывая их с историей христианской церкви, осмысливали сложение новых этносов, стирая столь устойчивую в имперские времена границу между римлянами и «варварами».

Самый значительный всплеск гуманитарной культуры в раннем западноевропейском Средневековье приходится на эпоху так называемого «каролингского Возрождения» (названного так историками XIX в. по аналогии с западноевропейским Возрождением XIV—XVI вв.). Название это, конечно, условно, ибо никакого противостояния Церкви и христианского вероучения в эти времена

(конец VIII—IX вв.) не было и не могло быть. Однако в империи Карла Великого возникают новые монастыри, которые стали центрами интенсивной переписки не только духовных, но и светских книг, произведений различных античных авторов, поступавших сюда главным образом из Италии (основная масса трудов последних, дошедших до нас, относится к концу VIII—IX вв.). Появляются при монастырях и школы, в которых стали уделять большее внимание преподаванию «семи свободных искусств», что во многом объясняется тем, что административные интересы огромной империи Карла требовали грамотных людей, и некоторые монастырские школы готовили не только клириков, но и светских грамотеев. Из Ирландии, Англии и других стран Западной Европы во Францию стекались различные «интеллектуалы» и эрудиты. При дворе Карла образуется кружок поборников литературы, далеко не только религиозной. Показательно его громкое название «Академия» (умевший только читать, любознательный Карл именовался здесь Давидом).

В течение всего указанного периода «каролингского Возрождения» жило немало писателей, писавших на различные, не только религиозные, темы. Но для прогресса философских идей весьма важна деятельность англосаксонского богослова, ученого и педагога Алкуина (умер в 804), некоторое время по поручению Карла возглавлявшего школьное дело в империи и в течение ряда лет фактически стоявшего во главе «Академии».

Для развития философской мысли западноевропейского Средневековья определенную роль сыграло произведение «О разуме души» — первое в эту эпоху сочинение по психологии. Но значительно важнее для такого развития то, что Алкуин в отличие от Исидора, исходившего в своей методологии из грамматики и риторики, на первый план в особом сочинении выдвигает *диалектику.* Он видел в ней главное интеллектуальное искусство, посредством которого можно систематизировать многочисленные вопросы вероучения.

Рассмотренные выше мыслители, стремившиеся к систематизации античного круга знаний, давая его, по сути, чисто внешний обзор, приспособленный к христианскому вероучению, завершая патристику, начинали *схоластику:* Этим греко-латинским словом (scholastikos — ученый, scholastica — школьная философская мудрость) принято именовать многовековой период в истории средневековой религиозной философии прежде всего в интеллектуальной культуре народов Средиземноморья. Од-

нако в дальнейшем увидим, что как тип философского мышления и свойственной ему методологии схоластика присуща и другим культурам. Вместе с тем методологические особенности схоластики, приобретая надысторическое содержание, выводят такой тип философствования далеко за пределы Средневековья — вплоть до нашей современности.

Православная религия и философия в ранней Византийской империи. Аристотелизм и зарождение схоластики

Трансформация патристики как религиозной философии, неразрывно связанной со Священным Писанием и вырабатывавшей на его основе христианское вероучение, в схоластику, стремившуюся к его определенному логическому осмыслению, в грекоязычном мире, в Восточной Римской империи, обычно именуемой Византийской, происходила даже раньше, чем в латиноязычном. После падения Западной империи, отбиваясь от славян и других еще варварских племен, от арабов, образовавших мощную государственность, от тюрок, в конечном итоге сокрушивших ее, эта империя просуществовала целое тысячелетие.

Ромейская империя, как она длительное время именовалась (государственным языком здесь стал греческий), по сравнению с латинско-варварским Западом отличалась высоким уровнем городской ремесленно-торговой экономики. Рабовладельческий труд продолжал играть здесь преобладающую роль, общинно-феодальные отношения складывались медленнее, чем на Западе. Огромную, можно сказать решающую, роль в общественной жизни Византии играла могучая централизованная государственность во главе с императором (василевсом), абсолютная власть которого, в сущности, никем не ограничивалась. Наибольшего могущества Ромейская империя достигла в VI в., когда император Юстиниан (ум. 565) в ряде успешных завоеваний в Италии, Северной Африке и на Ближнем Востоке восстановил значительную часть Римской империи.

Эпоха Юстиниана, как и последующие времена Византийской империи, свидетельствовали об огромной силе цивилизационной инерции римской государственности. Само обаяние имени Рима (повторявшееся другими

государствами в последующие времена как на Западе, так и на Востоке, вне Византии) во многом, если не в главном объясняется феноменом римского права, синонима цивилизованности (cīvis — гражданин). Разрабатывавшееся в течение многих веков, оно регулировало отношения индивидов, сословий и классов, как в известной мере и городов. В правление Юстиниана в 528—534 гг. был издан «Свод гражданского права» (Corpus jūris cīvīlis), состоящий из четырех особых частей и представлявший итог формирования римского права за предшествующие века, включая эдикты самого Юстиниана). Особая значимость этого эпохального документа определялась тем, что, четко различая частное и публичное право, в нем была зафиксирована юридическая санкция нерушимости частной собственности. Именно она стимулировала развитие товарно-денежных отношений, особенно в условиях городской жизни. Тем самым устойчивость *права* стимулировала и индивидуальную деятельность, ее значительную свободу в условиях абсолютной власти василевса.

Положение и деятельность христианской религии и Церкви в Византии тоже были весьма отличны от ситуации в Западной Европе. Поскольку государственная власть в Византии не прерывалась, исключалась ситуация цезаропапизма, сложившаяся на Западе. Если здесь вновь слагавшаяся императорская власть, как в дальнейшем и власть королевская, весьма зависела от церковной санкции, то в Восточной империи, напротив, православная церковь в целом подчинялась более древней и могущественной власти василевса. Конечно, и здесь сложилась священническая иерархия, включавшая множество богословов и монахов, церковь обладала огромной земельной и другой собственностью, которая все же не была столь независимой от светской власти, как это имело место на Западе. В целом же константинопольский патриархат был лишен тех универсалистских притязаний, какие демонстрировало римское папство. Константинопольский патриарх — один из пяти глав христианства наряду с римским, иерусалимским, александрийским, антиохийским. Первый, конечно, был более авторитетен в силу столичного статуса Константинополя, но по необходимости он функционировал как младший союзник василевса. Именно последний, как в свое время Константин, во многом определял церковную политику. Так, Юстиниан в 529 г. закрыл платоновскую Академию в Афинах как языческую, а в 543 г. по его же эдикту было предано анафеме учение Оригена.

Существенное отличие православной церкви от римско-католической состояло также в том, что в первой из них не было столь резкого противостояния клира рядовым верующим, какое было присуще более аристократизированному римско-католическому священству, «воспитывавшему» множество недавних язычников и полуязычников. Во многом такое различие определялось большой ролью *индивидуального* начала византийской общественно-религиозной жизни, большей освобожденностью верующих от направляющей божественной благодати, которую категорично приписывало себе римско-католическое священство в силу «достодолжных заслуг» их многострадавших святых предшественников и мучеников. Отсюда большая роль индивидуальных молитв в спасении верующих в условиях византийской религиозности. В принципе каждый из них может достичь обожения, неразрывно связанного с определяющей мистической компонентой религии. Выше мы видели, как такая компонента укреплялась в ходе развития христианства и достигла максимального напряжения в ареопагитских произведениях.

Еретические уклонения, некоторые из коих развились в особые вероучения, с необходимостью появились сначала в грекоязычном религиозном мире и перешли в византийский. Полемика вокруг тонкостей вероучений ариан, монофизитов, дифизитов (в основном ортодоксов), несториан и менее значительных теодоктрин в доказательствах своих преимуществ, их убедительности заставляла их приверженцев обращаться к философии. Здесь опять же проявлялся принцип верознания (разумеется, в данной сфере при фидеистическом содержании первого компонента).

Если первым, преобладающим философским началом патристики стал платонизм, то дальнейшее углубление философской компоненты, трансформировавшейся в схоластику, обращало внимание религиозных мыслителей к аристотелизму. Выше мы видели, как, отвергая «подобосущность» (homoioysia) Христа Богу Отцу, Никейский собор утвердил термин «единосущность» (homooysia) их природ, прибегая, таким образом, к помощи основной аристотелевской категории *сущности* (oysia). Другой пример заимствования мыслителями патристики компонентов аристотелизма, на этот раз космологической, дал Василий Кесарийский в его упоминавшемся выше «Шестодневе» (и в ряде его подражаний) — соотношение подлунного и надлунного (божественного)

миров, что и закрепилось в последующей христианской схоластической философии.

В рассматриваемом контексте следует немного задержаться на судьбах аристотелизма в позднеантичной философии. После издания Андроником Родосским произведений Стагирита в I в. интерес к его философии возрос. Наиболее значительную роль в ее интерпретации сыграл Александр Афродисийский, возглавлявший Ликей в II—III вв. и получивший прозвище Истолкователя («Экзегета»). Подобно крупнейшим перипатетикам 4—3-го вв. Аристоксену, Дикеарху и Стратону, снижавшим умозрительно-метафизическую компоненту аристотелизма в пользу конкретно физической, Александр тоже подвергал это великое учение натуралистическому истолкованию, в частности стремясь увязать его с современными ему астрономическими познаниями, а также подчеркивая первенство единичного перед общим.

Иное восприятие аристотелизма было развито Плотином и его последователями, включившими идеи аристотелевского бога и души в свой сугубо идеалистический контекст, стремившимися согласовать аристотелизм с платонизмом. При этом весьма значительную роль в их философских изысканиях играла и логика Аристотеля (переплетавшаяся с платоновской диалектикой) — наиболее важный компонент для формирования схоластики. Выше такая ситуация была отмечена в связи с рассмотрением системы Прокла, Один из последних неоплатоников и вместе с тем весьма квалифицированный комментатор важнейших произведений Аристотеля — Симпликий (первая половина VI в., покинул афинскую Академию после ее закрытия в 529 г.). Огромный эрудит в истории древнегреческой философии с самого ее возникновения, Симпликий стремился осмыслить ее как единый процесс с позиций платонизма (в особенности проблемы чувственного и рационального). Его обширные комментарии — важнейший и во множестве случаев незаменимый источник наших знаний древнегреческой философии. Современником Симпликия был другой творческий и критический комментатор Аристотеля Иоанн Грамматик, прозванный также Филопоном («Трудолюбом»). Он жил в Александрии, остававшейся центром сциентизма и в позднеантичные времена (Клавдий Птолемей II в., основательные математики III в. Папп и Диофант, философ и математик Гипатия, растерзанная фанатичными христианами в 418 г.). В отличие от Симпликия Филопон был христианином, правда монофизитом (впоследствии

осужден как еретик). В двух своих сочинениях «Против Прокла о вечности мира» и «О сотворении мира» Иоанн, опираясь на ветхозаветное сказание Моисея и соответственно трактуя платоновский «Тимей», последовательно выступал с позиций креационизма против положения Аристотеля (и многих других античных философов) о вечности мира. Христианское положение о творении всего сущего «из ничто»» Филопон стремился обосновать учением Аристотеля о непредсказуемости и возникновении нового формообразования. Симпликий в яростной полемике против «Грамматика» защищал общеантичное убеждение о вечности мира.

Огромным явлением византийской патристики стал рассмотренный выше мистико-теологический синтез «Ареопагитик», возникший на основе неоплатонизма Прокла. Творческое продолжение идей произведений Псевдо-Дионисия разработал деятель православной церкви (в дальнейшем и монах) Максим, прозванный Исповедником (Гомологетом, ум. 662). Знаток платонизма и аристотелизма, Максим в своих произведениях («Мистагогия», «Главы о любви», «Диалоги о Св. Троице», «Тайноводство») осмысливал прежде всего христологическую проблему. В полемике между дифизитами и монофизитами встала важная богословско-мировоззренческая проблема воли Христа как богочеловека. Сначала победила — при поддержке василевса Ираклия (ум. 741) — позиция так называемого монофелитства, в силу которой человеческое начало Христа, выражаемое его *волей*, полностью поглощается высшей волей Бога Отца. Максим же настаивал на том, что природное начало Христа, выражаемое *желанием* (thelema), действительно совпадает с высшей волей Бога Отца. Вместе с тем Христу свойственно и чисто человеческое, личностное волевое начало, выражаемое в его способности к *выбору* (hairesis, напоминающую liberum arbitrium Августина и других латиноязычных Отцов Церкви). За эту позицию Максим был осужден, наказан урезанием языка и подвергнут ссылке, где и умер. Однако на Константинопольском соборе 680 г. монофелитство было осуждено как ересь и Максим фактически реабилитирован.

Философская широта его мышления проявилась в приписании рождению и подвигам Христа космическо-исторического содержания. До этих событий история мира должна быть осмыслена как подготовка вочеловечения Бога. Когда же оно реализовалось в героической личности Христа, наступил новый этап истории человечества.

Его смысл состоит в преодолении самоотчуждения человека, рожденного первородным грехопадением. Путь к такому преодолению и указан подвигами Христа. Он состоит в максимальном заострении активности человека, призванной к тому, чтобы полностью преодолеть раскол на духовное и телесное в пользу первого, чисто божественного начала (включая преодоление раздвоения на мужское и женское). Тогда в конце времен наступит полное обожение человечества, соединение его с Богом-Отцом, напоминающее давние тогда уже идеи Оригена.

Потребности конфессиональной полемики, стремление утвердить единственную истинность православия против монофизитства и несторианства, нарастающее противостояние католицизму, а тем более мусульманству (которое сначала трактовалось как очередная христианская ересь), стимулировали логизированную систематизацию православного вероучения, осуществившуюся главным образом обращением к логико-диалектическим (как и другим) произведениям Аристотеля.

Весьма основательно такую работу осуществил Иоанн Дамаскин. Он родился в последние десятилетия VII в. в Дамаске, ставшем тогда столицей арабского халифата Омейядов, и занимал какой-то служебный пост. Однако твердо держался православной веры, написав ряд работ против манихеев, монофизитов, несториан, сарацинов-мусульман. К концу жизни ушел в монастырь и умер в Иерусалиме ок. 750 г. Писательская деятельность Иоанна развивалась на фоне иконоборческого движения в Византии, социально-политическое содержание которого было облечено в религиозно-мировоззренческую форму — возможно ли изображение бестелесного в сугубо телесных образах. Император Лев Исавр в 730 г. запретил культ икон, объявленный еретическим на соборе 754 г. (однако на соборе 787 г. культ икон был восстановлен).

Главное же сочинение Иоанна энциклопедично и делает его одним из самых видных теоретиков христианской схоластики. Оно состоит из трех частей. Первая из них — «Диалектика», вторая — «О ересях», третья — «Точное изложение православной веры». Первую часть, а иногда и все три называют также «Источник знания». Рационализм Иоанна явно аристотелевского происхождения, но он повернут в сторону теологии. Философия подчинена теологии, но радикальность рационализма Иоанна в ряде отношений фактически стирает между ними границы.

Как «познание природы сущего», «философия есть искусство искусств и наука наук, ибо философия есть

начало всякого искусства, Ведь при ее посредстве изобретены всякое искусство и всякая наука» («Источник знания», III). Повторяется аристотелевское деление философии на теорийно-умозрительную и практически-действенную с дальнейшим их подразделением на теологию, физиологию и математику — первой, и этику, экономику (домостроительство) и политику — второй. Определяя также философию как «познание вещей божественных и человеческих, то есть видимых и невидимых», автор усматривает ее главное назначение в познании божественной невидимости. Поскольку «философия есть уподобление Богу», она фактически берет на себя функции теологии, религии. Отсюда и роль философии как «помышление в смерти», естественной, когда душа отделяется от тела, и произвольной, когда она, проникаясь презрением к жизни настоящей, устремляется к жизни будущей (Там же). В «Точном изложении православной веры» неописуемый Бог, начальный, бесконечный и всеобъемлющий, иррациональный и рациональный, все производит из несущего, из ничто. Элементы космологии и физиологии инкорпорированы в православную веру. Опираясь также на Филопона, Иоанн осуждает суеверия магии и астрологии как языческие. Бог, разумеется, творит и человека, но как микрокосм, малый мир, связующий зримое и незримое, чувственное и умопостигаемое. Душа, конечно, бессмертна, наделена умом и использует тело как орудие и т. п.

Богословско-философская картина Иоанна Дамаскина стала достоянием западноевропейской схоластики в XII в. Не меньшее воздействие произвела она на старорусское и грузинское богословие.

Другой выдающийся представитель византийского церковного просвещения Фотий, дважды занимавший константинопольский престол во второй половине IX в. (ум. ок. 897), весьма широко осведомленный в дохристианской эллинской культуре, под влиянием Иоанна Дамаскина же предпочитал Аристотеля Платону. Активный церковный политик, проповедник и педагог, он в противостоянии римскому папству стремился распространять православие в славянских землях. Был одним из вдохновителей славянских просветителей Кирилла и Мефодия.

Возвращаясь теперь к западноевропейскому региону, остановимся на двух выдающихся философах, сыгравших здесь огромную роль в дальнейшем философском развитии.

Научно-философская многоаспектность Боэция

Первый из них — даровитый, знатный и энергичный Боэций (умерший в 525 г.) прожил недолгую жизнь (примерно 45 лет). Она протекала в Остготском королевстве, которое тогда возглавлялось могущественным Теодорихом. Высокообразованный Боэций, хорошо знавший и греческий язык, занимавшийся литературной деятельностью, стал и активным политиком, получившим к концу жизни высший пост в его королевстве. Придворные интриги, связанные с деятельностью продолжавших существовать римских сенаторов, и возможная связь с византийским императором привели «Последнего римлянина», как его иногда называют, к тюремному заключению и казни. К этому времени философ и ученый стал автором нескольких произведений, сыгравших огромную роль в формировании и развитии западноевропейской философии, а также литературы в течение многих веков, вплоть до Нового времени.

Опираясь на существовавшие греческие руководства (и, конечно, на «Начала» Евклида), Боэций ставил задачу прояснить и углубить четыре последних из семи «искусств», поверхностно изложенных у Марциана Капеллы. В сочинении «Наставление в арифметике» автор впервые называет арифметику, геометрию, астрономию и музыку «четырехпутьем» (quadrivium). Объединяющее начало для всех этих искусств, или дисциплин, заложено в арифметике, числовая, множественная природа которой ставит в зависимость от нее геометрию, тогда как астрономия определяется музыкой (в платоновском «Государстве», традиция которого здесь излагается, последнее соотношение противоположно). «Четырехпутье», науки которого невозможны без счета и измерения, объединяется грекоязычным словом mathesis, идейно восходившим к Аристотелю и приобретшим большое значение в науке и философии Нового времени.

Пифагорейско-платоновские идеи определяют и содержание трактата Боэция «Наставление в музыке». Здесь, в частности, идет речь о согласованности «человеческой музыки» (musica humana) и «мировой музыки» (musica mundana) всего космоса — субъект-объектная идея соотношения взаимозависимости человеческого микрокосма и природного макрокосма, пронизывающая всю древнегреческую философию.

Но все науки квадривия, по убеждению Боэция, важны не столько как искусства, в их употреблении в жиз-

ни — в инженерном искусстве, которым отличался сам «Последний римлянин», соорудивший водяные часы, сколько в их интеллектуальном аспекте — как подготовка ума к восприятию философии. Римский философ воспроизводит здесь одну из руководящих идей методологии Платона.

Значительно глубже, чем впоследствии Алкуин, понимая центральную роль, какую комплекс диалектики играет в философии (а затем и в теологии), «Последний римлянин» перевел почти весь корпус логических произведений Аристотеля с творческими комментариями к ним. Написал и собственные трактаты по логике. Заново переведя «Введение» Порфирия к «Категориям» Аристотеля (приведенные выше латинские эквиваленты греческих терминов принадлежат именно Боэцию), дал принципиальное и основательное истолкование логической и общефилософской проблематики. Она нашла отражение и в его четырех теологических трактатах. Общефилософская же его позиция нашла наиболее полное отражение в знаменитом «Утешении философией», написанном «Последним римлянином» в тюрьме, в ожидании казни.

Здесь необходимо напомнить о начатом Цицероном, продолженном другими латинскими философами, и в особенности Боэцием, переводе-трансформации греческой терминологии в латинскую. Латинская терминология вместе с греческой уже во времена Античности образовала базисный словарь, умноженный в Средневековье и в Новое время всей европейской («западной») философией. Напомним здесь важнейшие из этих терминов.

Некоторые из них были прямо заимствованы в греческой форме — philosophia, dialectica, metaphysica, historia. Не менее значимыми стали и переводные. Так, logos стал ratio (отсюда и rationalis) и ratiocinatio (рассуждение). Переводным считается и materia (впервые у Лукреция, о чем говорилось выше, нередко hyle переводилась как silva — лес). Появились также forma (=morphē), elementa (=stoicheia), experientia (=emperia), intellectus (=noys), intelligibilis, intelligentia, inductio (=epagogē), individuum (=atomos) generalis, naturalis, innatus, principia (=archai). Некоторые греческие термины переводились по-разному. Например, oysia — как essentia и как substantia (возможно и из hypostasis), atoma (мн.ч.) — как semina rerum, corpuscula и др.

Огромная заслута Боэция в позднеантичной, а затем в средневековой западноевропейской философии опре-

деляется прежде всего его многосторонней трактовкой того, что Платон впервые назвал *диалектикой*. Сам этот термин, как мы видели, многозначен. Важнейшей его составляющей стало «искусство» правильного мышления, обретение истины при изобличении ложных ходов мысли, что обстоятельно исследовано Аристотелем и уже после него стало называться логикой. Вместе с тем диалектика — это и «искусство» по возможности точного, невозможного без учета законов и правил логики, даже максимально точного оперирования самыми общими понятиями, выявления их соотношений, соподчинений, гносеологических вопросов отношения общих понятий к чувственной единичности. Такое «искусство» впервые разработано Платоном. Поскольку же многие из этих понятий не могут быть оторваны от многообразных аспектов бытия, диалектика у Аристотеля стала разновидностью вероятностных умозаключений, а с другой стороны, общей теорией знания, «первой философией», впоследствии названной метафизикой.

Из сказанного понятно, почему Боэций уже в первой книге своего обширного комментария к трактату Порфирия ставит общефилософские вопросы. В «Утешении философией» (V, 6) четко формулируется субъект-объектная идея: «Все познаваемое познается не из своей природы, но из природы познающего». В «Комментарии» же автор, исходя из субъекта, из микрокосма, берет за исходный пункт аристотелевскую концепцию души, собственно из ее третьего аспекта — из ума (mens). Он заключает в себе как рассудок (ratio), не говоря уже о воображении (imaginatio), так и разум (intellectus). Проводится четкое различение между *вычислением* и *рассуждением* (ratiocinationes — disputatio). Правильность первого из них гарантирует точное соответствие тому, что имеется в действительности в бытии. В рассуждении же, оперирующая словами с их обычной неоднозначностью, достигнуть соответствия бытию более чем сложно. Здесь-то и проявляется необходимость логики (в IV книге «Комментария» формулируется и закон непротиворечия), а в более широком смысле и диалектики как общей теории знания.

Логика же — не только орудие правильного мышления, органон, как многие трактовали ее вслед за самим Аристотелем, но и органический компонент диалектики, да и всей философии. Отсюда некоторое видоизменение аристотелевского деления философии. Ее созерцательно-теорийная часть становится частью *спекулятивной* (pars

speculativa), практическая — *активной* (pars activa), третья же — *рациональной* частью (pars rationalis), и одновременно орудием мыслится именно логика.

В своем «осмыслении» трактата Порфирия Боэций не только дает четкое разъяснение того, что там излагалось только как констатация. В частности, он определял категорию (praedicamentum) сущности как *субстанцию*, а остальные девять, конкретизирующих ее в различных аспектах, называет привходящими, акцидентальными (но вместе с тем accidens — латинский синоним аристотелевского symbobekos — случайный, отделимый признак). Боэций развивает и собственные идеи, связанные с проблемой логического деления (divisio), построения доказательства (demonstratio), различения, описания (descriptio) и определения (definitio) и др.

Наиболее важный вопрос, обсуждаемый в контексте диалектики Боэция, — это вопрос об онтологическом статусе общего, от обсуждения которого Порфирий уклонился. Здесь римский философ вводит эпохальный термин «универсальное» (universalis, universalia — всеобщее). Конечно, сама проблема взаимоотношений общего и единичного поставлена еще в эпоху Платона, Антисфена, Аристотеля, дававших различные решения этой фундаментальной гносеологической (и логической) проблемы. Но успехи знания и их цивилизационные трансформации заставляют возвращаться к ней все снова и снова. В эпоху Боэция, когда господствующей стала весьма абстрактная христианская религия-идеология, вопрос о соотношении общности и единичности встал с новой остротой.

Единичные предметы постигаются прежде всего чувственно, самостоятельно, значит субстанциально, но констатация разрозненной единичности фактически ничего не дает для их познания и действия в соответствии с ним, что и было установлено аристотелевской онтологией и гносеологией. Познаваемость единичного определяется выявлением его родовидовой определенности, что, строго говоря, и превращает их в субстанции. Трудность проблемы, подмеченная и Порфирием, состоит в том, мыслить ли роды и виды (и все пять предикаментов, как их назвал Боэций) как телесные или бестелесные, а если они бестелесны, что с необходимостью присуще им как единству, то как они соотносятся с множественностью единичных субстанций?

В этом контексте наряду с понятием субстанции Боэций выдвигает понтие *субсистенции* (subsistere — останавливаться, оставаться, пребывать) — родовые и видо-

вые универсалии, существующие не просто мысленно, будучи постигнуты разумом (intellectus), или рассудком (ratio), или надуманы воображением (что следует отнести уже к сфере психологии), но и самостоятельно, объектно. Если вспомнить Аристотеля, то понятие субстанции у Боэция выражает первичную сущность, а субсистенции — вторичную. Позицию субсистентного существования универсалий, т. е. идей, присущую Платону и Плотину, «Последний римлянин» не приемлет, ибо она приводит к неразрешимым трудностям в понимании единичных субстанций, о чем шла речь при рассмотрении этой позиции. Неприемлема для него и противоположная позиция, согласно которой родовые и видовые универсалии — только конструкции нашей мысли, не имеющие аналогов в самом бытии (esse).

Между тем «видом следует считать не что иное, как мысль (cogitatio), выведенную из субстанциального сходства множества несхожих индивидов, родом же — мысль, выведенную из сходства видов. Причем в единичных предметах это сходство оказывается чувственно воспринимаемым (sensibilis), а в общих — умопостигаемым (intelligibilis); и наоборот, если оно чувственно-воспринимаемо, то пребывает в единичном, если же постигается умом, то становится общим (universalis)». (Комментарий... II, 28) — позиция, близкая к аристотелевской. Здесь же мы имеем и обобщенную формулировку: «Роды и виды существуют (subsistant) одним способом, а мыслятся другим; они бестелесны (incorporalia), но, будучи связаны с чувственными вещами, существуют в области чувственного. Мыслятся же (intelliguntur) они помимо тел, как существующие самостоятельно, а не как имеющие бытие в других» (там же, с. 29). В приведенных обобщающих рассуждениях Боэция заложены последующие многовековые споры западноевропейских средневековых схоластов — реалистов и номиналистов.

Другая проблема большой философской перспективы, поставленная Боэцием в трактатах «О Гебдомадах» («Седьмицах») и «Каким образом субстанции могут быть благими», — онтологическое различение *сущности* (essentia), бытия (esse) и *существования* (existentia, id quod est) в каждой конкретной вещи. Но подчинение чувственного восприятия рассудку (ratio), а рассудка разуму (intellectus) ведет мысль к единому и единственному Абсолюту — Богу, в котором все эти различия отпадают. Здесь мы и переходим к главному, предсмертному произведению «Последнего римлянина» — «Утешению фило-

софией», в котором он как бы подводил итог своей недолгой, но насыщенной жизни, осмысливая ее в самом широком мировоззренческом контексте, мобилизуя многие философские идеи, в особенности платонические, неоплатонические, аристотелевские. В прозаической и иногда в поэтической форме читатель находит здесь исповедь, моралистические раздумья, теоретические размышления.

Исследователи творчества Боэция с удивлением констатируют, что мыслитель, живший в эпоху восторжествовавшего христианства, читавший Августина, написавший несколько трактатов на темы христианской догматики, в своем мировоззренческом произведении оказался совершенно свободен от воздействия христианских настроений и идей. Далеко не иссякшая сила римско-греческой духовности, великолепное знание составлявших ее философии, литературы, да и цивилизации вообще определили вполне светское мировоззрение «Последнего римлянина». Утешение души достигается не на путях обожения, а философским напряжением интеллекта.

Выше в контексте эллинистического мировоззрения была рассмотрена проблема тихе, ставшая латиноязычной фортуной (forte — случайно). Роль этого мифопонятия определяется тем, что фортуна стала синонимом индивидуальной изменчивости в жизни личности (persona), которая совершенно неожиданно, в силу различных обстоятельств, от нее вполне независимых, получает то или иное благо, или, напротив, ей выпадает сокрушительное зло. Боэций, принадлежавший к знатному семейству, с энтузиазмом продвигавший науки, достигший высшей должности в своем государстве, вдруг оказался перед лицом смерти. «Последний римлянин» стоически переживал свою ситуацию и поднял осмысление личной Фортуны до максимальных философских высот.

Фортуна — олицетворение его величества случая. По мысли Аристотеля, хорошо известной Боэцию, случайность, выражаемая Фортуной, объективна и отнюдь не беспричинна. Обыденный человек живет в мире случайностей, он страдает от воздействия на него внешних вещей, осознаваемых с помощью рассудка. В этих бесчисленных ситуациях человек руководствуется присущей ему свободой воли. Но такой человек не осознает глубин своей души. Он не понимает того, что его душа, как утверждал Платон и уточнил Плотин, — упавшее в человеческое тело ядро духовности, забывшее о своем высшем предназначении. Но возможно, хотя и трудно, вос-

питание с помощью философии, утешение в самых несчастных треволнениях жизни.

Такая возможность открывается высшим разумом, последней Интеллигенцией. Хотя это и Бог, но Бог безличный, а не сверхприродная личность христианства. Конечно, это Абсолют, но его главный атрибут — не всемогущая воля, проявляющаяся в творении мира и человека и в непрестанном руководстве ими, а, как и у Августина, тотальное *предзнание, предведение* (praescientia) всех событий, совершающихся в мире природы, а главное, в мире человека, поступки которого определяются свободой его воли. Человек живет в мире непрестанно текущего *времени* (непрерывности — perpetualitas), его существование определяется не его разумной сущностью, которой он не осознает, а внешними обстоятельствами, которые всегда перед глазами. Другое дело высшая Интеллигенция. Ее предведение, абсолютное знание определяется присущей ему *вечностью* (aeternitas), постоянным настоящим, которое, как доказывали Платон и Плотин, существует совершенно независимо от времени и до него. «Вечность есть совершенное обладание сразу всей полнотой бесконечной жизни, это с очевидностью явствует при сравнении ее с временными явлениями» (Утешение... V, 6). Вечность — выражение бесконечности, мгновенно постигаемой высшим Разумом как целостность.

Отсюда и задача, встающая перед человеческой душой. Боэций следует платоновскому пониманию ее глубинного знания как воспоминания, постепенно пробуждающегося в ней, поскольку душа — уже по Плотину — индивидуальная эманация высшей Интеллигенции, которая, несмотря на все несовершенство души — следствие ее телесного существования, — продолжает жить в ее глубинах. Суть воспитания философией в том и состоит, чтобы, пробуждая человека, не только подчинять беспорядочные чувственные образы, сферу воображения рассудку, но и его сделать подвластным разуму, поднимая до высшей Интеллигенции. С ее высот становится понятной стройное единство, мудрость и благость божественного промысла (providentia), необходимость, неизбежность, скрывающаяся за случайной пестротой Фортуны.

В целом «Утешение...» Боэция — вариант теодицеи, как и подход к проблеме свободы как необходимости, ибо «человеческие души более свободны, когда они пребывают в созерцании божественного разума, менее, когда они соединяются с телом, и еще меньше, когда они оказываются связанными земными членами» (Утешение... V, 2).

Мы уже встречались с этой тотальной идеей, и нам еще не раз предстоит ней встретиться.

Боэций написал четыре трактата на чисто теологические, богословские темы. Здесь он, решая, например, проблему трехипостасности Бога как единого существа, подходит к ней в основном с позиций рассудка, предвосхищая будущую схоластику. То же самое можно сказать о небольшом разъяснении «Каким образом субстанции могут быть благими».

Философско-теологическая оригинальность Эриугены

Весьма самостоятелен и удивительно оригинален для своей эпохи, когда Каролингское Возрождение клонилось к закату„ Иоанн Скот Эриугена. Выходец из Ирландии, удаленность которой хранила ее от варварских вторжений норманнов, способствуя интеллектуально-учебной деятельности монастырей, Иоанн получил прекрасное образование, овладев не только латинским, но и греческим языком, давно забытым на континенте. Приглашенный ко двору франкского короля Карла Лысого (внука Карла Великого) в 847 г., Иоанн Скот принял участие в важнейшем со времен Августина теологическом споре о соотношении человеческой воли и божественного предопределения. Результатом этого участия стал трактат Эриугены «О божественном предопределении» (De divina praedestinatione). Важнейшим фактором его интеллектуальной биографии стал перевод на латинский язык по желанию короля Карла произведений Дионисия Ареопагита (считавшегося уроженцем Галлии) с комментариями упомянутого выше Максима Исповедника. Систему собственных воззрений Иоанн Скот изложил в главном своем сочинении «О разделении природы» (De divisione naturae, вероятно 862—865 гг.). Показательно, что оно написано как диалог между учителем и учеником (впрочем, так же написаны учебники Алкуина, а до этого и некоторые произведения Августина). В целом мировоззрение Эриугены стало поздним и весьма творческим синтезом идей греческой — Ориген, Григорий Нисский, «Ареопагитики», Максим Исповедник, и латинской патристики — в основном Августин.

Поразительна смелость — и не только для той эпохи — Эриугены, заявившего в «Разделении природы» (1, 66, 67, 69), что его не смущают никакие авторитеты, ибо авторитет рождается из разума, а не наоборот. По примеру гре-

ческих Отцов Церкви и даже радикальнее, чем они, Иоанн Скот провозглашает отсутствие противоречия между разумом и Писанием, которое при всей своей неопровержимости может и должно быть подвергнуто аллегорическому истолкованию. Идя по этому пути уже в «Божественном предопределении» (1, 3), автор фактически отождествил религию и философию, ибо «истинная философия есть истинная религия, и, наоборот, истинная религия есть истинная философия». Такого воззрения не придерживался ни один из «Отцов», для большинства которых философия подчинялась теологии.

Решающее орудие разума в деле осмысления Бога и всего сущего — диалектика, которую Эриугена трактовал в духе платоновско-неоплатонической традиции как учение о решающей роли общих понятий в познании, об умении различать роды и виды и четко отличать их от индивидуальных понятий. Аристотелевского понимания диалектики, как вероятностной разновидности логики, Эриугена не придерживался. Здесь его отличие от Боэция, основательно погруженного в чисто логическую проблематику и с этих позиций подходившего к теологии. «Последнего римлянина» следует трактовать — в этом аспекте — как предшественника схоластики. Считать же таковым Эриугену, как его трактуют некоторые авторы, неубедительно. У него все же преобладает проблематика патристики. Но своим отождествлением религии с философией и интенсивной спекулятивностью последней Иоанн Скот предвосхищает даже некоторых философов Нового времени.

О спекулятивности его диалектики свидетельствует уже ее преимущественно онтологическое истолкование, поскольку она выступает прежде всего как учение о сущем. Диалектика трактуется как «искусство», «которое делит роды на виды и сводит виды к родам». Как таковая, диалектика — не результат человеческого изобретения, «но установлена в природе всех вещей самим виновником (auctor) всех искусств... — и мудрецами открыта» (О разделении природы, IV, 4). Здесь выступает креационистский аспект понятия Бога, но не в нем суть его истолкования Эриугеной.

Исходя из «Ареопагитик», он, отодвигая катафатическое осмысление Бога, последовательно проводит апофатическую его трактовку. На этом пути Иоанн Скот, по существу, полностью деперсонализирует понятие Бога, последовательно истолковывая его как максимально общее, абстрактное бытие. Отсюда знаменитое отождествление

сущего, Бога с природой (physis, natura. Там же, I, 1) и неоплатоническая по своей сути трактовка Бога как четверичной природы — разумеется не эмпирической, а умозрительной. Поразительно отсутствие в «Разделении природы» специальных спекуляций о Троице. В целом же онтология Эриугены наиболее убедительно определяется как *пантеистическая* (но одновременно и как *панэнтеистическая)* и *органистическая*, хотя в литературе имеется ее опредение как сочетания монизма с христианским теизмом.

Первая природа — *несотворенная и творящая* (natura non creata creans). Формально — это Бог-отец, но совершенная его непостижимость — «даже для разумения ангелов» (там же, II, 28) — неопределимость ни во времени, ни в пространстве, запредельность превращают Бога в абсолют и сверхабсолют. С одной стороны, он характеризуется как высшая причина и высшее начало всех вещей» (там же, I, 63), с другой же, будучи «бесконечностью всех бесконечностей» (infinitas omnium infinitatum. Там же, II, 1), «сущностью и формой всего» (I, 56), «всего во всем» (I, 62), Творец и творение иногда отождествляются.

Это происходит по-неоплатонически, органистически. Первая природа не столько творит, сколько порождает, излучает вне времени (processio — нисхождение) вторичную природу — *сотворенную и творящую* (natura creata creans). Формально — это Бог-Сын, Христос, но в качестве Логоса вторичная природа открывается в действиях идей как «первоначальных причин» (causae primordiales) или «образцов» (exempla), всех единичных вещей.

Они составляют уже третью природу — *сотворенную и нетворящую* (natura creata nec creans) — мир единичных, конкретных вещей, включая самого человека. Это — мир *теофаний*, единичных богоявлений. В качестве такового он совершенно познаваем, ибо «Бог чудесным и несказанным способом творится в творениях, поскольку сам себя проявляет из невидимого делается видимым, из непонятного — явным, из неизвестного — известным, поскольку к тому же из лишенного формы и вида становится прекрасным и привлекательным, из сверхсущного — сущностным, из сверхприродного — природным, из простого — сложным, из свободного от случайностей — случайным, из бесконечного — конечным, из безграничного — ограниченным, из лишенного времени — временным, из всетворящего — некой всесотворенностью» (там же, I, 17). Познаваемость телесного, материаль-

ного мира — результат сочетания (concursus) в каждой вещи нематериальных качеств, невещественных акциденций — величины, формы, тяжести, плотности, цвета и т. п.

В целом же тео-космогония Эриугены, этого «Гегеля IX в.», как его иногда именуют, — неоплатоническое по сути порождение более абстрактным менее абстрактного, более общим менее общего, пока динамика движения вспять не приводит к единичному и совершенно конкретному, которое по сути оказывается совокупностью различных умопостигаемых общностей, что обычно трактуется как объективный идеализм.

Завершением процесса самотворения Бога становится четвертая природа — *несотворенная и нетворящая* (natura non creata nec creans). Если в первой Бог мыслился как первоисточник всего сущего, то в последней — он конец и цель мирового процесса, когда бесчисленное множество единичных вещей, утрачивая свою разрозненность, индивидуальность и объединяясь в извечные идеи как первоначальные причины, возвращается в нераздельное божественное единство. Тем самым Бог выявляет *себя* как «начало, середина и конец» (principium, medium et finis. Там же, I, 11) всего сущего, «середину» которого образуют вторая и третья природы. Это много раз встречавшаяся выше триадная формула, которая стала основой многих пантеистических тенденций.

Мировоззренческая значимость четвертой стадии теогонии Эриугены весьма велика, потому что здесь выявляется высшее назначение человека, который оказывается в фокусе его философских интересов. Теоцентризм трансформируется здесь в *антропоцентризм*, а космология оказывается антропологией — воззрение, далеко опередившее свою эпоху. Автор «Разделения природы» в особенности подчеркнул здесь (II, 32), что важнейший и едва ли не единственный путь к постижению истины — «больше самого себя познать и возлюбить человеческую природу», ибо, если она «не ведает, что совершается в ней самой, как она хочет знать то, что обретается превыше ее»

Таким образом Эриугена раскрывает принцип субъект-объектности. Он выражен тотальной идеей человека как микрокосма, природа которого стягивает в себя все качества и свойства видимого и невидимого мира (там же, V, 20) — растительную, животную, ангельскую, в целом же божественную. Только на путях самопознания человек постигает мировое единство, одухотворенное Богом.

Конечно, в общем платоническое содержание мыслей Эриугены сочетается с образами и положениями христианского вероучения. Так, третья стадия боготворения, когда общие идеи деградируют до единичности вещей и индивидуальности человека, символизирует грехопадение Адама. Высший же смысл человеческой жизни, окончательно выявляемый на четвертой стадии теокосмогонического процесса, напоминает апокатастасис Оригена. Смерть, означающая трансформацию всего сущего в единство нечувственных идей, для человека знаменует возвращение к первопричине сущего, к Богу, его *обожение* (deificatio), в котором в Судный день воскресшие тела полностью одухотворяются идеями как бестелесными и самоценными компонентами бытия. В плане христианского вероучения смерть знаменует искупление человека. Христология, занимавшая центральное место в греческой патристике, у Эриугены, — под влиянием опять же Максима Исповедника, но еще больше, чем у него, — выражает историческую роль Христа как искупителя греховности людей. Одновременно она выявляет и призвание человека, образа и подобия Бога, не забывать о своем высшем духовном предназначении. Гуманистические мотивы, присущие главному произведению Иоанна Скота, были предвосхищены пелагианской тенденцией его более раннего произведения «О божественном предопределении».

Теолого-философская концепция Эриугены совершенно расходилась с ортодоксальным христианско-католическим вероучением. Но в его времена церковь еще не могла в ней разобраться. Решительное и даже жестокое осуждение главного произведения Иоанна Скота произошло значительно позже, о чем будет сказано в дальнейшем.

IX. РЕЛИГИОЗНАЯ И СВЕТСКАЯ ФИЛОСОФИЯ В АРАБОЯЗЫЧНОЙ КУЛЬТУРЕ

Выявление особенностей историко-философского процесса в эпоху Средневековья в культурном ареале Средиземноморья невозможно вне рассмотрения важнейших религиозно-идеологических реалий ислама (покорность Богу) и философских учений, развивавшихся тогда в мусульманских странах. В западноевропейских странах христианство распространялось из Рима в условиях их глубокого экономического и культурного упадка. Мусульманство было принесено победоносными арабами Аравийского полуострова в страны тысячелетней культуры, где экономика и городская жизнь с ее разнообразными ремеслами, торговлей, значительной социальной дифференциацией и даже грамотностью (в особенности принесенными сюда христианскими несторианами и монофизитами, преследовавшимися византийской ортодоксией и властями), можно сказать, процветали. Но вместе с мусульманством в эти страны пришел арабский язык, сначала как язык религии, а затем философии и науки. Естественна аналогия между ролью латыни в католических европейских странах Средневековья и ролью арабского языка в странах восточных, североафриканских и в меньшей мере в странах Иберийского полуострова, где тоже господствовало мусульманство. Напомним основные принципы ислама, ставшего подобно христианству важнейшей «мировой религией».

Ислам. Мировоззренческие направления в нем и в связи с ним

Возникновение ислама в условиях изживания политеистического многобожия у арабов Аравийского полуострова и их стремление к монотеистической религии в на-

чале VII в., как это в предшествующем тысячелетии происходило у их семитских «родственников», евреев, неразрывно связано с религиозно-политической деятельностью Мухаммада (ок. 570—632), воспринимавшегося и объявлявшего себя пророком и посланником единого и единственного Бога — Аллаха. Борьба против многобожия своих соплеменников сочеталась у Мухаммада с полемикой и восприятием образов и идей иудейского и христианского монотеизма. Свои проповеди-откровения пророк воспринимал как голос самого Аллаха (впрочем, через приближенного к нему архангела Джабраила). Передаваемые главным образом по памяти, эти откровения и поучения после смерти пророка по повелению третьего его преемника — халифа («заместителя») Османа в 650—656 гг. были записаны и составили Коран («чтение вслух, наизусть») — основоположный документ ислама. В отличие от Библии — это не столько рассказы вокруг определенных сюжетов, сколько разрозненные, довольно ассоцианистические, иногда поэтизированные, повествования, или аяты («стихи» — от одной фразы до нескольких), явно не подвергавшиеся редакционной обработке. Различное число аятов составляет суры («ряды»), на которые распадается Коран (их 114) и название которых обычно не связано с их содержанием.

Ислам нередко определяется как *синкретический монотеизм*. Действительно, Мухаммад воспринял и признал морально-мифологические образы всех главных иудейско-христианских пророков (как и другие сказания их мифологии). Начиная с Авраама (Ибрахима), первого почитателя единого Бога и его проповедника среди соплеменников, пророка, якобы перестроившего после потопа (вместе с сыном Исмаилом, ветхозаветным прародителем арабов) Каабу — главное святилище ислама (земная копия «небесной Каабы»). Иудаизм, христианство, ислам в религиоведческой литературе иногда называются авраамистскими религиями. Весьма почитаем исламом Иисус (Иса), сын Марии (Марйам), предпоследний посланник Бога, даровавший христианам откровение Евангелия и якобы предсказавший появление Мухаммада. Однако все его предшественники в том или ином смысле искажали божественную истину и только он сформулировал такую истину, продиктованную ему Аллахом. Отсюда основоположное и предельно догматичное положение ислама о несотворенности, извечности Корана, как последнего и окончательного предписания единого и единственного Бога — Аллаха всем людям. Впрочем, существует мнение

об инспирации этого положения ислама основоположным христианским догматом извечности Логоса как Бога Сына, всегда сопутствовавшего Богу Отцу.

Вместе с тем даже по сравнению с Библией Коран проповедует строжайший монотеизм (таухид), перечеркнувший не только доисламский политеизм арабов, но и основоположный христианский догмат трехипостасности единого Бога, как придание ему «сотоварищей», как ущербный монотеизм. Основоположная формула мусульманства предельно проста — «Нет божества, кроме Аллаха, а Мухаммад — посланник Его». Она во многом предопределила успех миссионеров ислама, нередко завоевывавших в свое лоно христианскую паству. Предельный персоналистский монотеизм Корана выражен и в последовательном представлении о безграничном всемогуществе Бога Аллаха, выражающимся в его творящей деятельности. «Творит Аллах, что пожелает. Ведь Аллах над всякой вещью мощен!», «переворачивает ночь и день» (24:44), «держит небеса и землю, чтобы они не исчезли» (35:39). Имеется и триадическая констатация — «Аллах — тот, который сотворил небеса и землю и то, что между ними, в шесть дней, потом утвердился на троне» (32:3. Аналогично 50:37). Поздневетхозаветного (вторая «Книга Маккавеев») и тем более патристического положения христианства о творении природы и человечества «из ничто» в Коране нет, но, подобно Библии, Аллах творит первого человека, Адама, из «звучащей глины», а затем вдыхает в него жизнь. Об огромном значении этого коранического сказания свидетельствует то, что Аллах провозглашает созданного им «отца человечества» своим «заместителем» (халифом), сообщив ему имена всех вещей, поставив его выше ангелов, заставив их пасть ниц перед Адамом. Однако все это произошло до его изгнания из рая.

В коранических и послекоранических сказаниях много и других заимствований и реминисценций иудео-христианской мифологии. Таковы представления о рае и аде (весьма детализированные по сравнению с ее библейскими образами), эсхатологические картины последнего Суда Аллаха и др. Скрытый дуализм, олицетворенный в иудео-христианском монотеизме образами змия и дьявола-Антихриста, трансформирован в мусульманстве в образ Иблиса (греч. diabolos, он же Шайтан — Сатана, предводитель злых духов-джиннов). Созданный, как и все ангелы, из огня, он не подчинился повелению Аллаха поклониться Адаму, поскольку он сотворен из глины, и был

низвергнут Богом с небес. С тех пор и до Судного дня Иблис вредит Аллаху, совращая людей с пути веры на путь греха. В начале этой зловредной деятельности Иблис внушил жене Адама, Хавве, подпоив его вином, уговорить отведать плод запретного древа, за что супруги были изгнаны Богом из рая и т. п.

Сакральность идентификации своей социальности с вероисповеданием присуща мусульманству едва ли не больше, чем христианству (в особенности в эпоху Средневековья). Приверженцы иудаизма и христианства, как «люди Писания», признаются значительно более приемлемыми для мусульман, чем язычники, к какому бы народу они ни принадлежали. Впрочем, убежденность в единственной истинности ислама в отличие от частичной истинности иудаизма и христианства открывала мусульманскому фанатизму огромные возможности джихада, борьбы за веру, за укрепление и распространение ислама и в тех местах и странах, где он не признавался и не почитался.

Социальная сакральность мусульманства весьма усиливалась и потому, что вероисповедальная община, умма, объединяла в своей жизнедеятельности и юридическое начало. Страны христианско-латинской — несколько иначе и византийско-греческой — культуры унаследовали длительную традицию противостояния «царства Бога» и «царства кесаря». В мусульманском обществе в течение веков такого противостояния не было. Морально-религиозное начало здесь сливалось с юридическим, образуя божественную законность, конкретизируемую правилами *шариата* (и *фикха*), предусматривающее огромное множество случаев жизни «правоверных». Тем самым имам (предстоятель на молитве, так сказать «запевала») одновременно выступал и главой всей общины, носителем властных функций. В особенности когда понятие уммы расширилось до масштабов всего мусульманского правоверия, во главе которого стоял *халиф*, преемник и «заместитель» Мухаммада, объединявший в своем лице власть религиозную и светскую (в дальнейшем, уже IX в., и особенно после монгольских завоеваний XIII в. и османских завоеваний XVI в. эта ситуация значительно изменилась).

Коран, возникший в самом начале ислама, не единственный документ исламского правоверия. Усложнение жизни, особенно в условиях городской социальности, потребовало дополнения этого основоположного документа другими текстами. Ими стали *хадисы*, «рассказы» — предания о словах и действиях Мухаммада по поводу множе-

ства религиозных и правовых случаев жизни. Различные их сборники образовали *Сунну* — путь и образец для поведения правоверных, освященный неколебимым авторитетом Мухаммада и ставший первостепенным источником для шариата и фикха. Большинство мусульман уже в раннее Средневековье и тем более в наши времена, следуя предписаниям как Корана, так и Сунны, стали носителями суннитского вероисповедания во многих странах и местах.

Ислам не формулировал строгих правил религиозной ортодоксии, подобных тем, какие в христианстве разрабатывались на церковных соборах, а в католических странах и папской курией. Тем не менее в мусульманстве складывались — в особенности среди суннитов — религиозно-правовые и религиозно-политические направления, непримиримо настаивавшие на незыблемости образа жизни первых, «праведных» халифов и образцовых слов и поведения Мухаммада, как они были зафиксированы в Сунне. Уже в IX в. появились такие предельно консервативные и догматические традиционалисты-фундаменталисты, какими в особенности стали салафиты и ханбалиты (по имени имама, основателя последнего направления). Фанатичные носители исламско-суннитского «правоверия» и норм шариата, они вели за собой широкие массы рядовых верующих (особенно в городах). Нередки были и казни через повешение особо значительных отступников от положений Корана и Сунны, вносивших новшества в их истолкование (наказания же за нарушение норм шариата были, можно сказать, обычными).

Но, конечно, мусульманство, распространившееся в странах, имевших вековые доисламские религиозно-культурные традиции, как и особенности социальной дифференциации на огромных территориях халифата, не могло избежать религиозно-мировоззренческих расколов.

Духовные поводы для разногласий и споров давала уже неоднозначность понятия *вера* (иман) в текстах Корана. Она подразумевала словесное признание бытия Аллаха и Мухаммада как его последнего посланника, и внутреннее, душевное осознание и переживание событий его деятельности, и необходимость добрых настроений и тем более действий в соответствии с глубиной своей веры. Тексты Корана открывали возможность различной трактовки всех этих компонентов, которая усугублялась в силу неразделенности религии и права.

Еще более часто в Коране употребляется слово *илм* — знание. В известной степени его можно сравнить

с логосным началом христианства. Правда, илм не имеет его философской родословной. Содержание, связанное с этим словом в Коране, а затем и в Сунне, тоже весьма многозначно. В Коране оно выражает всеобъемлющее и предвечное знание Аллаха о всем происходящем в мире природы и человека. Но одновременно то же слово означает осведомленность в различных вопросах веры и даже самое многообразное житейское знание. Необходимо также подчеркнуть, что запись Корана и его распространение среди «правоверных», отделяя их от доисламских «язычников», положила начало письменному арабскому языку и распространению грамотности. Вместе с тем в Коране немало аятов, подчеркивающих несовершенство и слабость человеческого познания, в особенности в отношении Аллаха, антропоморфность признаков которого выражалась в девяносто девяти его «прекрасных именах». Аморфность илм/а, употребляемого в самых различных контекстах, сближает его с иман/ом и в целом свидетельствует о факторе *верознания*. Некоторые историки мусульманства (Ф. Раузентал и др.), всемерно подчеркивая «просветительскую» роль илм/а, склонны переоценивать и рационалистический фактор духовной культуры ислама. Верно, однако, то, что это важнейшее слово-понятие (встречающееся в Коране ок. 750 раз) прямо и тем более косвенно способствовало вторжению в комплекс ислама различных философских компонентов.

Важнейший раскол ислама, происшедший уже во второй половине VII в., образовал вероисповедание *шиизма* (шиа — приверженцы, партия), не признающее Сунны. В отличие от суннитов шииты признавали единственно законным преемником Мухаммада четвертого халифа, его двоюродного брата и зятя Али. Только он и его потомки — подлинные имамы, передающие свою божественную харизму от отца к сыну и являющееся посредниками между верующими и Аллахом (сунниты же не признавали такой благодати за халифами). В вероучении шиизма большую роль играет также концепция *скрытого имама* (махди), принадлежащего к роду Али, но до поры до времени не объявляющего себя. Проявление же махди-мессии ознаменует торжество моральной и социальной справедливости, искоренение неправедных, беззаконных правителей. (Такое воззрение, не раз появлявшееся среди шиитов, напоминает христианские упования на второе пришествие Христа). Имеются и догматико-ритуальные различия между суннитами и шиитами. Существен-

но подчеркнуть, что шиизм укрепился в особенности в таких странах древней культуры, как Иран и Ирак.

Из шиизма в середине VIII в. выделилось направление *исмаилизма* (по имени несостоявшегося имама), радикальность которого, в сущности, вывела его за пределы ислама. Подобно гностикам, исмаилиты разделяли свое учение на «внешнее», экзотерическое (за́хир), доступные подавляющему большинству верующих (а́мма), и эзотерическое, «внутреннее» (ба́тин), доступное лишь духовной элите (ха́сса). Последнее представляло собой эклектический сплав аллегорических истолкований Корана и элементов различных мистико-гностических и философских идей неоплатонизма и даже аристотелизма. Виднейшие «теоретики» исмаилизма — ан-Насифи (по-видимому иранец, повешенный в 942 г.), ал-Кирмани (ум. 1021 г.), автор «Успокоения разума», иранский поэт и философ Насир Хосров (ум. между 1072—1077 г.), автор «Лика веры» и других произведений.

Креационизм исмаилитов формален. Верховный совершенно непознаваемый бог, лишенный антропоморфных атрибутов (весьма свойственных Аллаху), неизъяснимо творит — и не единожды, а как бы непрерывно — Мировой Разум (ал-акл) — подлинно творческое начало, от которого нисходит дальнейшая эманация. В результате ее появляется Мировая Душа (ан-нафс), порождающая семь движущихся небесных сфер (у других авторов им предшествует первоматерия). Их эманационное преобразование образует четыре стихии древней натурфилософии — землю, воду, воздух и огонь (эфир). Мир растений, животных и человека оживлен тремя разновидностями души (по Аристотелю) — растительной, чувствующей и разумной. Эта — в принципе неоплатоническо-аристотелевская — схема в других вариантах усложнялась на стадии Мирового Разума и последующих ступенях эманации.

Интересная особенность исмаилитской доктрины — проекция семи космологических сфер на социально-религиозную историю. Она проходит семь циклов в соответствии с семью пророками, как воплощениями Мирового Разума и проповедниками истины единобожия — Адам, Авраам, Ной (Нуха), Моисей (Муса), Иисус, Мухаммад и Исмаил, который и завершает религиозную историю в отличие от суннитского ислама.

Среди других «уклонистских» представлений исмаилизма весьма интересны концепция человеческой души, в которой нашло свое преломление тотальное представление древности и Средневековья о теснейшей связи че-

ловеческого микрокосма и природного макрокосма. Как индивидуальное порождение Мировой Души человеческая после смерти, соединяясь с телом, не появляется на суд Аллаха, а возвращается к своему источнику, где всегда пребывают ангелы. Тело же погружается в лоно первоматерии. Однако души неверующих остаются в их телах и превращаются в прах.

О влиятельности исмаилистской версии шиизма свидетельствует такой весьма важный исторический факт, как воцарение в Египте X—XII вв. династии Фатимидов (по имени Фатимы, дочери Мухаммада и жены Али, культ которой, перекликавшийся с культом христианской Марии, был весьма распространен в шиистско-исмаилитской среде). Выдавая себя за скрытых имамов (махди) и провозгласив даже намерение реализации социальной справедливости, заключавшейся в эзотерическом компоненте исмаилизма, Фатимиды распространяли свое владычество на Палестину, часть Сирии, Марокко (Магриб), пытались, овладев Багдадом, восстановить единство всего арабского халифата.

Еще большим социальным радикализмом в стремлении к уравнительству отличалось религиозно-политическое движение *карматов* (по имени весьма активного исмаилитского проповедника). Вдохновляемые идеей социальной справедливости, они развернули активную проповедническую деятельность в Сирии, Иране, подняли восстание в нижнем Ираке. Отмежевавшись от Фатимидов, карматы организовали на Бахрейне государственную ремесленно-крестьянскую общину. Вторгаясь отсюда в Иран, Ирак и Аравию, они в 930 г. взяли Мекку, ограбили Каабу и увезли отсюда черный камень (подарок Аллаха Адаму, сброшенному с небес после его грехопадения) — самая священная реликвия мусульман (впоследствии вернули за большой выкуп).

Противоположность такого рода социальной активности, иногда сочетавшейся с революционными действиями, развивало мистико-аскетическое направление в религиозной жизни мусульманства, именуемое *суффизмом* (ат-тасаввуф — от суф — шерсть, власяница). Оно появилось в середине VIII — начале IX в. (не без влияния христианского монашества) в принципе тоже как оппозиция все более формализовавшегося официального мусульманства, неразрывно связанного с принудительностью государственно-правовых порядков. Но протестный элемент суфизма — в принципе и любой мистики — совершенно пассивный, ибо с большой твердостью и последо-

вательностью демонстрирует путь аскетического «самосовершенствования», отказа от личной собственности, самого тщательного выполнения и часто «перевыполнения» полагающихся покаяний, молитв, постов и т. п. Коран и Сунна остаются при этом документами абсолютной авторитарности, хотя и подвергаются разнообразному аллегорическому толкованию, выявлению их тайного смысла, нередко весьма фантастического. Путь мистического «познания» Бога и психологически рафинированного самоанализа выражался словом «тарикат» (ат-тарик — путь, дорога, фигурирует в Коране). Положительные качества, приобретенные на этом пути, фиксируются в различных «стоянках» и «состояниях». Предел такого пути составляло не только «лицезрение» Бога, но и «растворение», субстанциальное слияние с ним, весьма напоминающее рассмотренное выше «обожение» христианской мистики, восходившей к неоплатоническому экстазу. «Познай себя, и ты познаешь своего Господа» — якобы изречение имама Али (IX. С. 50).

По мере развития и распространения суфизма тарикат стал означать и различные братства, сложившиеся в XII–XIV вв. — систему 12 основных («материнских») организаций с определенными правилами и возглавлявшихся особо авторитетными, благочестивыми богословами-шейхами. Напрашивается аналогия таких организаций с христианскими монашескими орденами.

Отношение официально-традиционалистского ислама к суфизму неоднозначно. С одной стороны, как сугубо мистическое направление, оно крепило его веру, его фидеистическую компоненту, противостоящую всем стремлениям и попыткам переосмыслить и расшатать его догматы на путях многообразных аллегорических и рационалистических толкований. Поскольку же ассоцианистский иррационализм многих суфиев, когда эзотерическое его начало становилось экзотерическим, находил себе отклик и в широких массах верующих, официальные блюстители «правоверия» становились на путь ограничения и преследования особо активных его проповедников (иногда заканчивавшихся и их казнями). К тому же некоторые особо одаренные осмыслители практики тариката развивали его «теоретическое» обоснование, сколь бы расплывчатым и эклектичным оно ни было (особенно при использовании таких оккультных «знаний», как алхимия, символика букв и цифр и т. п.). вместе с тем к суфизму склонялись и более философствующие теоретики.

Таковым был иранец Сухраварди (казнен в 1191 гг.), сочетавший в своих воззрениях (ему принадлежит ок. 200 сочинений) зороастрийскую ангелологию, образы световых эманаций и сходные идеи неоплатонизма в концепцию «восточного озарения» (ал-ишрак). Здесь световая символика имеет тенденцию трансформации Аллаха в безличный Абсолют. О том же свидетельствует и склонность Сухраварди к синкретизации религий, не предпочитая даже ислам. Тем самым его принадлежность к суфизму весьма относительна. Можно даже видеть аспекты, роднящие Сухраварди с собственно философскими учениями — один из примеров дивергенции мировоззренческих форм.

Более категорично относят к суфизму Ибн Араби, уроженца испанской Андалусии, умершего в Дамаске в 1240 г. Он автор ок. 300 сочинений. Одно из них, «Геммы мудрости» (имеются в русском переводе), содержит аллегорическую систематизацию воззрений библейско-коранических персонажей от Адама до Мухаммада. Аллегоризм автора — мистико-богодухновенный, противопоставленный рационализму схоластов-мутакаллимов и тем более философов (см. ниже). Вместе с тем всеобъемлющий синкретизм, причудливо сочетающий символизированную теологию и суфийскую моралистику, обобщен Ибн Араби идеей «единства бытия» (вахдат ал-вуджуд), обобщающей многообразные теофании сверхприродного Бога. Тем самым мусульманский теолог-философ — один из многих мистико-пантеистических (панэнтеистичеких) визионеров как Востока, так и Запада. Будучи к тому же поэтом, Ибн Араби оказал вдохновлящее влияние на великих ираноязычных поэтов XII–XV вв. — Низами, Руми, Саади, Хафиза, Джами. Поэзия — весьма адекватная форма аморфного субьективно-мистического пантеизма.

Калам — мусульманская схоластика. Мутазилиты и ашариты

Как отмечено, официальными защитниками религиозно-монотеистической идеологии ислама, назначение которой, как и христианства, состояло в обосновании незыблемости социальных институтов, выступали *салафиты* и *ханбалиты*. Подчеркивая необходимость беспрекословно следовать обычаям и установлениям предков, они настаивали на буквалистской незыблемости Корана,

столь же извечного, как и сам Аллах. Однако в умме, особенно в условиях ее городского существования, появляется индивидуалистическое начало, просыпается критическая мысль. Она в ближневосточной ментальности стимулируется спорами с христианами (меньше и с иудаистами) о преимуществах ислама. Вместе с тем споры закономерно возникали и среди мусульман, поскольку Коран подобно Библии — документ неоднозначный и противоречивый.

Такая противоречивость выражена в особенности в аятах, утверждающих абсолютный фатализм деятельности Аллаха, нередко предельно жестокой в отношении человека, а другие аяты, напротив, говорят о более или менее значительной свободе человека, когда и Аллах оказывается добрым и любвеобильным господином. Идея крайней, предельной предопределенности, при которой Аллах выступает как единственно активный Субъект, ведущий человека, защищали *джабариты* (джабр — принуждение), ближе всего стоявшие к традиционалистам. С ними полемизировали *кадариты* (кадар — способность, могущество), утверждавшие некоторую свободу воли человека, поступки которого во многом определяют его участь в Судный день Аллаха. Такое противостояние напоминает рассмотренное выше учение Августина о божественном предопределении и свободе человеческой воли, которую стремились по возможности обособить пелагиане.

Полемика кадаритов и джабаритов, осложненная полемикой с христианством, привела уже к концу первой половины VIII в. к возникновению *калама* («слово», «речь», «беседа») — рассуждения (переходящие в диспуты с различным числом участников) на религиозно-философские темы, отправлявшегося от содержания Корана. Своего расцвета калам достиг в середине VIII в. и в последующие десятилетия, когда в нем возобладали так называемые *мутазилиты* («отделившиеся»). Его инициаторы — Васил ибн Ата (ум. 748) и Амр ибн Убайд (ум. 761). В дальнейшем главные школы мутазилитов существовали в Басре и Багдаде. Хотя наименование «отделившиеся» появилось довольно случайно, оно выразило радикальность рассудочно-разумной, можно сказать даже критической трактовки аятов Корана, противопоставившей мутазилитов традиционалистам-салафитам, догматически настаивавшим на словесной незыблемости содержания Корана и дополнявших его хадисов. Умозрительность калама, особенно в его мутазилистской разновидности, пре-

вратило его в схоластическую теологию ислама, в искусство комментирования Корана, принципиально отличавшееся от мистической созерцательности суфиев и развивавшееся параллельно фикху, шариату.

В своей экзегетике Корана мутазилиты раскрывали примитивность и темноту его аятов, не лучших образцов арабского языка. Вместе с тем они перетолковывали некоторые особо важные положения этого основоположного Писания. В особенности положение об абсолютности божественного руководства миром, полностью определявшего и человеческую деятельность. Здесь мутазилиты продолжали воззрения кадаритов о свободе человеческой воли в ее соотношении с предопределением Аллаха.

Однако главное направление экзегетики мутазилитов — критика многочисленных антропоморфизмов Корана, во многом являвшихся реликтами доисламского арабского политеизма, как не согласующихся с единством и единственностью Аллаха и разрушительных для них. В своем отрицании антропоморфности Бога и утверждении его единства мутазилиты проявили стремление к отрицанию всех его атрибутов. Важнейший из них — атрибут божественной речи, столь важный и настоятельный, что традиционалисты трактовали Коран столь же извечным, несотворенным, как и сам Аллах. Мутазилиты же утверждали, что извечность надо относить лишь к смыслу этого Писания, а отнюдь не к самим словам (и тем более к начертаниям букв), которые условны и нуждаются в систематическом истолковании.

Влияние радикально мысливших мутазилитов, представлявших собой сравнительно небольшую группу философствующих теологов, нападавших даже на первых, «праведных халифов» Омара, Османа и Али (когда сложившийся Коран и был записан), достигло наибольшего влияния в первой половине IX в. (виднейший его поборник ан-Наззам, умерший между 836 и 845 гг.). При халифах ал-Мамуне, ал-Мутасиме и ал-Васике (813—847), заинтересованных в систематизированной теологии мутазилитов (некоторые из них даже занимали государственные посты), было принято положение о «сотворенности» Корана, терявшего в силу этого известную долю абсолютной догматической неприкосновенности. Радикальность мутазилитов (как того же ан-Наззама) приводила их к предпочтению толкования природы толкованию действий Аллаха. У них появилась даже тенденция ограничения всемогущества Аллаха, некоторые высказывания пантеистического свойства об имманентности Бога

и природы, мысли о самодостаточности природных причин и даже предпочтении естественно-научных интересов молитвенному подчинению Аллаха. Радикальность рационалистических стремлений и элементов теологии калама (отправлявшихся и от многочисленных упоминаний знания — илм в Коране) стимулировала и занятия чисто философскими проблемами, о которых будет сказано ниже.

Однако рационалистический радикализм мутазилитов, колебавший непогрешимость Корана, появившегося во времени, и устойчивость предельно догматизированной мусульманской религиозной идеологии, переплетавшейся с правом, закономерно не мог всерьез поколебать ее. При халифе ал-Мутаваккиле (847—861) мутазилизм был признан ересью и полностью восстановлен догмат о несотворенности Корана. Усиливалось преследование мутазилитов, в особенности после того, как в 1041 г. багдадский халиф ал-Кадир издал канонический символ веры, запрещавший богословские споры. В условиях начавшихся гонений на мутазилитов среди приверженцев калама, мутакаллимов, возобладали его умеренные разновидности.

Инициатором ортодоксального калама стал ал-Ашари (873—935), отошедший от мутазилизма и переехавший из Басры в Багдад. В фундаментальном вопросе веры в коранический корпус, на абсолютности которой настаивали максимально правоверные традиционалисты, и его рационалистического толкования, развивавшегося мутазилитами, Ашари занял «среднюю» позицию. Признавая несотворенность Корана, он вместе с тем осуждал слепое следование ему традиционалистов-ханбалитов, допускал известное сомнение по отношению к тем или иным положениям коранического корпуса, но и не принимал «крайностей» его рационалистического истолкования мутазилитами, доходившими до отрицания всех атрибутов Аллаха. Ашари считал, например, что этот единственный Бог в принципе творит все действия людей, но они поступают при этом не как совершенно пассивные марионетки сверхъестественной предопределенности, а более или менее сознательно «присваивают» (касб) себе ее различные факторы.

Окончательное оформление ашаритского калама происходит в середине XI в. и связано с названным указом багдадского халифа ал-Кадира Крупнейшими его представителями считаются ал-Баккилани (ум. 1013), ал-Джувайни (ум. 1085). Оппортунизм этих и других мутакаллимов в их отличие от рационалистических устремлений мутазилитов выражался в принципе «не спрашивай, как» (била кайф). К более поздним мутакаллимам, скорее

склонявшимся к мутазилизму, относят ар-Рази (ум. 1209), воззрения которого во многом сблизились с некоторыми идеями философов (см. ниже).

Важнейшую компоненту онтологических воззрений мутакаллимов-ашаритов составляет их представление о дискретности бытия. О ней сообщает крупнейший еврейский философ XII в. Маймонид (о нем ниже) в произведении «Путеводитель заблудших» (хотя имеются и другие источники). Мутакаллимы восприняли воззрение древнегреческих атомистов, поскольку атомы постижимы прежде всего (если не исключительно для мутакаллимов) умом. Некоторые из них считали атомы неделимыми частицами бытия, другие допускали бесконечную их делимость. Главная же мысль — дискретность в отношении не только пространства, но и времени. Дискретность при этом составляла не важнейшую компоненту натурфилософии, как это было у древнегреческих атомистов или пифагорейцев, она была противопоставлена предельному единству внеприродного Бога. Он мыслился, конечно, и максимально активным, бестелесным Субъектом, которому были абсолютно подвластны совершенно пассивные и преходящие конечные частицы. Их разрозненность закономерно сочеталась с отсутствием постоянных причинных связей между ними, непостоянством их природы вообще. Отсюда их полное бессилие перед всесилием Аллаха, который, как уже отмечалось, делает с природой, как и с человеком, то, что пожелает. Отсюда важнейшая черта каламитской онтологии ислама, которая не допускает чуда (как в принципе не допускал его и Августин). Согласно позиции окказионализма (философия случайности, с которой мы встретимся в новоевропейской философии), за любым событием природно-человеческой жизни скрывается сила Аллаха, непосредственного виновника каждой вещи и каждого изменения, способного слона превратить в муху и наоборот. Но, конечно, поскольку постижение такого всесилия выходило из рамок любого рационалистического обоснования, все превращалось в чудо и направляло к таинствам мистики.

Философско-мистическая трансформация ашаризма в творчестве ал-Газали

Иранец Абу Хамид ал-Газали крупнейший теолог и философ мусульманского Средневековья. Его сравнительно недолгая жизнь (1058 — 1111) богата различными события-

ми и весьма интенсивным литературным творчеством. Ученик виднейшего ашарита ал-Джувайни, ал-Газали, испытав множество сомнений, граничивших со скептицизмом, изучил различные религиозные направления и секты, а вместе с тем процветавшие тогда естественные науки, как и приобретшие высокую концептуальность различные философские учения, в особенности ал-Фараби и Ибн Сины, но, конечно, и древнегреческие (см. ниже). Прибыв в середине 80-х гг. в Багдад, ал-Газали основал здесь медрессе Низамийа, в котором преподавал фикх. Убийство исмаилитами его покровителя, высокообразованного государственного деятеля Низама ал-Мулка, вынудило правоведа и теолога покинуть Багдад, полностью отказаться от светской жизни, увлекшись суфизмом и проведя несколько лет в качестве дервиша (странствующего аскета). Вернувшись в Багдад, ал-Газали продолжал преподавательскую деятельность в том же медресе. Важнейшие его произведения «Стремления философов», где дано систематическое изложение воззрений важнейших древнегреческих и арабоязычных рационалистических энциклопедистов и метафизиков (см. ниже). В полемическом произведении «Самоопровержение (непоследовательность) философов» автор стремится раскрыть непоследовательность тех же воззрений. Четырехтомный компендий «Воскрешение наук о вере» содержит многоаспектное кредо автора. Сравнительно небольшое произведение «Избавляющий от заблуждения», написанное незадолго до смерти, — своего рода итог мировоззренческих исканий автора. В сочинении «Правильные весы» автор стремится обрести и зафиксировать равновесие между традиционализмом и рационализмом чисто научного знания. В целом же его произведения демонстрируют конвергенцию различных философских и религиозно-теистических форм у одного и того же автора.

Подобно исмаилитам, воззрения которых были для него совершенно неприемлемы, как, впрочем, и философов, ал-Газали делил людей по уровню их познавательных способностей. Подавляющее их большинство составляло народную массу рядовых верующих (ал-амма), которых не следует смущать и «развращать» аллегорическими толкованиями Корана. К интеллектуальной же элите (ал-хасса), стремившейся к доказательному постижению истины, он относил наиболее последовательных философов. Мутакаллимы, задача которых состояла в защите положений вероисповедания ислама и теистические воззрения коих во многом

разделял сам ал-Газали, выделялись им в некую промежуточную категорию.

Чисто рационалистическая (в определенной мере и эмпиристская) компонента газалистского мировоззрения проявлялась в защите им таких наук, как математика, физика, тем более медицина и даже логика, игравших уже значительную роль в жизни мусульманского общества. Автор «Избавляющего от заблуждения» порицает фанатизм тех «невежественных друзей ислама» (IX.12. С. 415), которые не видят этой роли и хотели бы перечеркнуть необходимость наук. До определенной, чисто практической границы науки нейтральны по отношению к религии. Однако такая граница легко нарушается и слишком увлеченные математикой забывают о религии. Ал-Газали особенно непримирим к тем естествоиспытателям-натуралистам, которые, будучи зачарованы диковинными породами животных и растений, ставят и мысленную способность человека в зависимость от его темперамента. А отсюда лишь один шаг к представлению о смертности человеческой души, отрицанию Судного дня и потусторонней жизни. Хотя такие ученые и провозглашают свою веру в Аллаха и в какие-то его атрибуты, они — еретики, предающиеся удовлетворению своих низменных страстей и т. п.

Еще более неприемлемы для ал-Газали воззрения древнейших греческих философов (а также и иранских доисламских мыслителей), именуемых им дахритами (дахр — бесконечность во времени), у которых совершенно отсутствовало понимание сотворенности мира во времени и все, что вытекает из веры в единого Бога — Творца всего сущего.

Но главные теоретические противники автора «Опровержения философов» — философы, метафизики, к которым он относит Сократа, Платона и Аристотеля и продолжающих их идеи «философствующих мусульман», прежде всего ал-Фараби и Ибн Сину. Их воззрения еще более неприемлемы и опасны, поскольку они развивали их в эпоху, когда воссияла истина ислама. Заостряя рационалистические методы наук, они воздвигли системы метафизики, которые обосновывают и бытие Бога. Именно в метафизике заключено «большинство заблуждений философов» (Там же. С. 417). Самоопровержение философов ал-Газали усматривает прежде всего в невозможности последовательно провести предельно доказательные правила математики и логики в сфере метафизики, ибо даже если «математические рассуждения древних мыс-

лителей доказательны», то «метафизические — предположительны» (Там же. С. 415).

Между тем метафизики (в особенности Ибн Сина), углубляя воззрения дахритов и естествоиспытателей, противопоставляют уверенность в извечности и нетленности мира творящей и постоянно направляющей деятельности Аллаха, якобы мыслящего только всеобщее и совершенно равнодушного к индивидуальному. Следовательно, и к существованию каждого человека, бессмертие которого утверждается лишь в родовом смысле.

Поскольку независимость природно-человеческого мира от непрерывной деятельности Аллаха выражается в объективности причинных связей, ал-Газали заостряет окказионализм мутакаллимов, доказывая иллюзорность такой объективности. Она невозможна, учитывая случайность разрозненных, единичных вещей, как и человеческих действий. Они следуют друг за другом во времени, но невозможно доказать их связь по сути. Например, утоление жажды водой совсем не свидетельствует о том, что первая проходит именно в результате воздействия второй, ибо жажда может пройти и независимо от питья. Совершенно такова же аналогия между голодом и насыщением.

Номиналистский окказионализм ал-Газали (распространяющийся и на его истолкование знания) нередко служит основанием для некоторых историков арабоязычной философии (Ренан и др.) видеть в нем отдаленного предшественника Давида Юма. Но если критика идеи каузальности последним привела его к противопоставлению гносеологической веры (belief) религиозной (faith) и сделала фундаментальным теоретиком агностицизма, противостоящего как любой позитивной религии, так и догматическому атеизму, то концепция ал-Газали последовательно фидеистическая. Отсутствие действительных связей между причинами и действиями свидетельствует о всемогуществе Аллаха. Именно он вызывает все без исключения явления природно-человеческого мира в том или ином порядке, привычно представляющемся людям связью самих этих явлений. «Солнце, Луна, звезды, природные тела — все подчиняется повелениям Его, и в них нет ничего такого, что действовало бы само собой и само через себя» (Там же. С. 417).

Укрепившись в убеждении о неспособности разума поднять завесы над множеством проблем природы и человека, ал-Газали, обратившись к суфиям, прошел присущий им тяжелый жизненный искус. Глубоко верующий интеллектуал, осознавший многостороннюю ограничен-

ность знания, повернулся к мистике как наиболее прочному фундаменту религии. В «теории» суфиев его в особенности привлекло, что они — не поборники тонких рассуждений, что присуще многим мутакаллимам, а «люди вкушения» (завк), т. е. интуитивного, непосредственного переживания света, исходящего от коранической Ниши Пророка. Разум, на котором стоят все науки, — лишь предварительная ступень, за которой раскрывается глубинное духовное око, отождествляемое ал-Газали с сердцем (противопоставляемым всему остальному телу). Отсюда и превознесение им *профетизма* видений пророков, излечивающих заболевания сердца и ведущих за собой всех слепцов, застывших в пороках своей жизни.

Подчеркивая духовную глубину и нравственную чистоту суфиев, автор «Воскрешения наук о вере» «реабилитировал» их в глазах мусульманского правоверия, до того относившегося к ним с подозрением, а иногда и с жестокостью (опасаясь нежелательных социальных воздействий этих глубоко убежденных и целеустремленных людей). Искушенный в правоведении и философии ал-Газали показал, что суфизм — едва ли не лучшее орудие укрепления традиционных мусульманских ценностей и социальной устойчивости общества. Отсюда и почетный «титул» ал-Газали — Довод ислама, которым награждали его многие авторы.

Рационализирующий компонент в арабоязычной культуре. Просветительские тенденции философской мысли

Сказанное выше о мусульманстве не должно создавать представления о его чрезмерно угнетающей роли по отношению к философии и тем более к науке в ближневосточных странах Средиземноморья. Такого рода роль скорее присуща сакральному фактору Византийской империи с ее жестоко институализированной Церковью, к тому же подчиненной весьма централизованной имперской государственности. Даже католическая церковь в раннем западноевропейском Средневековье не обладала такой принудительной силой в отношении философии, сливавшейся тогда со скромным объемом научного знания, как и культуры вообще. Мусульманская же религия с ее более демократической социальной концентрацией вокруг уммы, особенно в раннем Средневековье (примерно до XI—XII вв.), свою идеологическую репрессивность проявляла — по сравнению с названными христи-

анскими церквами — значительно менее интенсивно, время от времени и по-разному в различных областях громадного халифата. К тому же единый халифат распался на Багдадский, Египетский и Кордовский халифаты. В каждом из них (и даже в отдельных султанатах и эмиратах Багдадского халифата) складывались различные религиозно-идеологические ситуации, нередко опиравшиеся на различные суры Корана. А в Египетском халифате династия Фатимидов в течение двух веков опиралась на исмаилизм, далеко отошедший от ислама и открывавший большие возможности для философской мысли. Следует еще раз подчеркнуть, что мусульманство возобладало в странах весьма развитой городской цивилизации, в условиях которой, можно сказать, процветала многовековая весьма рационализированная культура, первостепенный элемент которой составляло научное знание, до уровня коего Европа еще не доросла, а Византия уже утратила. Более того, объединение ближневосточных стран (да еще и Египта, Северной Африки и Испании) в единое государство, в котором коммуникативную функцию выполнял единый арабский язык, длительное время способствовало не только прогрессу торгово-ремесленной экономики, но и расширению различных компонентов культуры, довольно значительной распространенности грамотности и книжного дела.

Необходимо напомнить, что первостепенную роль в формировании комплекса арабоязычной культуры сыграла грекоязычная культура, преобладавшая в эллинистическо-римские времена в государствах, вошедших в Арабский халифат. Меньшую роль в этом процессе синкретизации сыграли культуры Ирана и Индии. Посредниками между культурой грекоязычной и арабоязычной длительное время выступали христианские интеллектуалы, главным образом несториане и монофизиты. Вынужденные покидать Византию с ее жесткой религиозно-идеологической нетерпимостью, они находили приют в иранской монархии Сасанидов. Здесь возникли даже «академии» (Гундишапур, Нисибин), где осуществлялся перевод некоторых произведений философии и науки с греческого на пехлеви (среднеперсидский). В Египте кое-что было переведено на коптский язык. Еще больше переводов было осуществлено на сирийский язык (в особенности врачом и философом Сергием Рейшанским в первой трети VI в.), имевший длительную культурную историю среди семитских языков (арамейский язык, на котором были отдельные тексты и Ветхого Завета).

В многоязычном Багдаде, столице огромного халифата, в VIII – IX вв., особенно при упомянутом выше халифе ал-Мамуне, когда мутазилизм на короткое время стал государственно одобренной идеологией и восторжествовал догмат о сотворенности Корана, переводческая деятельность (преимущественно с сирийского на арабский) стала особенно интенсивной (до середины X в.); был учрежден (832) «Дом мудрости» с обширной библиотекой по различным областям знания. В нем, а в дальнейшем и в других библиотеках, оказалось множество грекоязычных произведений. Характерно, что творения Гомера, великих греческих трагиков, комедиографов, имена которых (и отдельные разрозненные сюжеты) стали известны в арабоязычном мире, не переводились, ибо для мусульманской идеологии были совершенно неприемлемы «языческие», мифологические сказания и образы, переполнявшие произведения античной литературы. Конечно, некоторые мифологические поверия, как в особенности в посмертные миграции душ, были широко распространены и на Ближнем Востоке.

Совершенно иная позиция восторжествовала в отношении произведений древнегреческой науки. В своих практических аспектах она была совершенно нейтральна к делу коранического богослужения, что, как мы видели, хорошо понимал ал-Газали. Были осуществлены переводы важнейших произведений древнегреческой науки, ставшие известными для арабоязычных интеллектуалов IX и последующих веков. Здесь следует назвать «Величайшее математическое построение» Птолемея (в арабоязычном мире известное как «Алмагест») — сочинение по астрономии, науке, практическая значимость которой переплеталась с мировоззренческой (включая и астрологические аспекты, столь тесно связанные с ней на Востоке с древнейших времен). Астроном ал-Баттани (IX – X вв.), написавший комментарий к «Алмагесту», с помощью введенных им тригонометрических функций произвел более точные по сравнению с Птолемеем астрономические наблюдения. Стали также известны в арабских переводах произведения и идеи Евклида, Архимеда, позднейших древнегреческих математиков.

Расширившиеся по сравнению с эллинистическими временами масштабы торгово-ремесленной экономики и городской ментальности стимулировали прогресс математического знания. Едва ли не самым важным его фактом стало введение нуля и позиционной системы счисления, заимствованной из индийской математики и пере-

данной Европе («арабские числа»). Это произошло благодаря переводу в XII в. на латинский язык арифметического трактата великого математика и астронома Мусы ал-Хорезми (ок. 780—830, родом из Хивы). Если древнегреческой математике свойственна значительная воззрительность, выражавшаяся в преимущественной роли геометрии и передаче чисел буквами, то введение позиционной, десятеричной системы счисления выдвинуло на первый план арифметику и «демократизировало» математику, сделав ее достоянием далеко не одних только интеллектуалов. Сам же ал-Хорезми в трактате «Книга о восстановлении и противопоставлении» (тоже переведенном на латынь в XII в.) впервые обосновал алгебру (слово арабоязычного происхождения) как самостоятельную науку. Само имя ал-Хорезми (по латыни algorithmi) вошло в европейскую математику сначала как обозначение арифметики с помощью «арабских чисел», а затем как обозначение всякой системы счисления по строго определенным правилам (алгоритм). В дальнейшем крупнейший арабоязычный философ ал-Фараби (см. ниже) в своем «Слове о классификации наук» определил алгебру как «общую для арифметики и геометрии» (IX. 4. С. 160).

Мы опустим другие достижения арабоязычной математики, а также достижения в оптике (закономерности отражения и преломления света и строение глаза). Можно отметить и прогресс в области химических знаний — результат богатого производственного опыта в работе с металлами, солями, лекарственными растениями, пускай нередко переплетенного и с неизбежными тогда стремлениями алхимии (арабское слово).

Медицину Гиппократа и Галена тоже продвинули арабоязычные врачи благодаря расширению и углублению физиологического и собственно медицинского опыта, достигнув здесь обобщенных познаний. Особо значительным стал «Канон врачебной науки» (1020) великого философа Ибн Сины (см. ниже) — итог медицинской науки (в 5 частях) за все предшествующие времена. Переведенный в XII в. на латинский язык, он выдержал в Европе множество изданий.

Объем научных знаний — в математике, астрономии, физике, географии, общей геологии, минералогии, ботанике, этнографии, истории — в арабоязычном мире весьма возрос по сравнению с Античностью. Там были ученые-энциклопедисты, объединявшие в своей деятельности различные науки. Едва ли самым значительным среди таких ученых был ал-Бируни (973—1048, родом из Хорез-

ма). В сочинении «Ключ к астрономии» («Геодезия») он высказал идею геоцентрической структуры космоса, предложил метод определения географических долгот, близкий к современному, а также определил длину окружности Земли. Большой интерес представляют его произведения гуманитарного профиля — «Индия» (где он жил много лет) и «Памятники минувших поколений», содержащие огромный этнографический и религиоведческий материал древних и современных ему народов.

В этом контексте необходимо напомнить, что в условиях значительной тогда религиозной терпимости в мусульманских странах здесь уживались различные конфессии, такие как иудаизм, христианство (в различных его разновидностях), и менее значительные: зороастризм, манихейство и другие. Появились доксографические работы по религиозно-философской компаративистике. Особо значителен и информативен среди них труд философствующего теолога аш-Шахрастани (иранца, тяготевшего к исмаилизму) «Книга о религиях и сектах» (1127).

Предположительно в X в. в Ираке развернул весьма активную деятельность тайный союз «чистых братьев и верных друзей». Отражая недовольство активных городских кругов тиранической монархией Абасидов как «государства зла», в котором жизнь пропитана алчностью, беззаконием и насилием, «братья» находились под определяющим влиянием исмаилитов, но пошли дальше их по пути рационализма и натурализма. Сомнение и знание стало у них преобладать над верой. Их, в сущности, не интересовало толкование Корана. Если они и говорили о безымянном Творце (упоминая, разумеется, и Аллаха для перестраховки), то главным образом как о Мудром Мастере, которому должен подражать человек в ремесле и в высоких искусствах. Творящая и управляющая деятельность Аллаха фактически была игнорирована. По существу, она была заменена представлениями астрологического детерминизма о воздействии планет на индивидуальную деятельность людей, разновидностям которой, человеческой жизни вообще в «Посланиях» уделено много внимания.

Духовно-телесное единство человеческого микрокосма органистически проецируется на всю природу. Здесь «братья» демонстрируют весьма значительный энциклопедизм своих естественно-научных знаний, охватывающих небесные и земные явления. Философски объединяющим их фактором еще в большей мере, чем это было у исмаилитов, стала неоплатоническая по своему генези-

су «всеобщая душа» — светоносная, «подлинно духовная небесная субстанция» (IX. 6 С. 148; иногда именуемая и одним из ангелов Писания), простирающаяся над сферой Луны, переполненная множеством качественно различных сил, пронизывающих все тела вплоть до земных глубин. Эманационистская натурфилософия «братьев» перекликается с древнегреческой, но располагает уже большим количеством фактов. Четыре традиционные стихии действием тех же сил тепла, холода, влажности и сухости трансформируются в мир минералов, среди которых выделяются сера и ртуть, затем различные металлы. Органистическое единство мира, исходящее от минералов, ведет к растениям (объединяемым аристотелевской «растительной душой»), а затем и животным. В районе экватора, где, как полагали «братья», господствует умеренный климат и на цветущей горе находится земной рай, появились Адам и Ева. Сброшенные после грехопадения с горы, они, не имея трудовых навыков, оказываются на грани голодной смерти. Однако Бог шлет им ангела, который научает их труду. Они выживают, используя силы природы вопреки козням Иблиса, олицетворяющего враждебные им силы стихий. Так переосмысливается библейско-кораническая мифология в стремлении понять появление человека.

Значительное место в трактатах «братьев» играют и размышления о «разумной силе» человека, «работе его ума» — результате деятельности индивидуальной души, происходящей из всеобщей на путях метемпсихозы. С младенческих лет начинается накопление чувственных восприятий, формируется «мыслительная сила», возрастающая в последующие этапы человеческой жизни. Своей интеллектуальной и моральной кульминации человек достигает после пятидесяти лет, когда в нем проявляется «ангельская укрепляющая сила» (Там же. С. 160). Глубина приобретенной интеллектуальности и степень нравственной чистоты предопределяют, поднимется ли душа посредством «небесной лестницы» (по которой Мухаммад совершил перелет из Мекки в Иерусалим перед вознесением на небо) «к высшему сонму» (Там же) или снова ввергается в поток отелесненной метемпсихозы.

Просветительский энциклопедизм «чистых братьев» не лишен известного религиозного налета (хотя, в сущности, не мусульманского). Но и до них, и одновременно с ними, и после них в мусульманском мире жили мыслители, бескомпромиссно критиковавшие и даже отвергавшие не только мусульманство, но и другие религии. Наи-

более радикальным из них признается иранец Захария ар-Рази (865—925/934). Крупнейший врач своего времени он был весьма эрудирован и в других науках. Им написаны многие произведения, фрагменты которых дошли до нас в работах последующих арабоязычных авторов (а медицинские имеются в латинских средневековых переводах). Ар-Рази увлекался и древнегреческой философией. Религиоведческая тематика, занимавшая первостепенное место в его воззрениях, стала закономерным результатом компаративизма по отношению к вероучениям, каждое из коих — прежде всего, конечно, мусульманство — настаивало на своей исключительной истинности. Ар-Рази выявлял многие противоречия в вероучениях, восходящих к Моисею, Иисусу и Мухаммаду (как и к Зороастру, и к Мани), последователи которых нередко формируют взаимоисключающие представления о Боге и человеке. Сходные противоречия он фиксировал и в Коране, резко выступая против догматиков-традиционалистов, настаивавших на незыблемости его текстов. Между тем все вероучения, в сущности, складываются из древних легенд, полных неувязок и нелепостей, слепо принимаемых простонародьем (джумхур), а нередко и знатными людьми. Интеллектуальные пороки священных писаний ар-Рази видел прежде всего в факторе откровений, исходных утверждений всех пророков, не состоятельных уже в силу своей полной недоказуемости. Содержание же Корана и других Священных Писаний, по убеждению арабоязычного просветителя, совершенно бесполезно для жизни. Ар-Рази, перечеркивая компонент авторитарно-религиозной веры, противопоставлял ей реальность знаний медицины и других наук — плодов опыта и доказывающего интеллекта. Конечно, не следует думать, что ар-Рази игнорировал моральные и недооценивал социальные функции религии. Но именно его считают вдохновителем западноевропейского атеизма, сформулированного в безымянном латинском трактате «О трех обманщиках» (1598), «разоблачающих» Моисея, Иисуса и Мухаммада.

Атеистические идеи нашли себе выражение и в поэзии. Так, арабоязычный поэт-мыслитель ал-Маарри (973—1057), сопоставляя особо распространенные вероучения в сатирических трактатах, пришел к скептическо-отрицательным позициям в отношении их содержания. Он отвергал, в сущности, все догматы ислама, включая и мусульманскую обрядность. В поэтическом цикле «Обязательность необязательного» автор неоднозначно

высказывался о содержании Сунны: «Хадисы вымыслил обманщик в старину. Чтоб ради выгоды умы держать в плену» (пер. А. Тарковского).

Весьма ярок более поздний вольнодумец, всемирно известный иранский поэт, математик, философ Омар Хайям (1048 — после 1122). В своих рубаи он не раз высказывался против лицемерия святош, пугающих адом и соблазняющих раем. Многократно поэт воспевает и тему вина, запретную для мусульман, но трудно игнорируемую в реальной жизни. «Несовместимых мы всегда полны желаний / В одной руке бокал, другая — на Коране / И так вот мы живем под сводом голубым / Полубезбожники и полумусульмане» (пер. О. Румера).

Арабоязычная философия в ее взаимодействии с науками

В духовной культуре мусульманского Средневековья особо ценным достоянием стала *философия* (фалсафа). Исходным теоретическим материалом для нее послужили произведения древнегреческих философов, переводившиеся (главным образом с сирийских переводов) в особенности в «Доме мудрости». В арабоязычном мире были известны многие идеи древнегреческой философии. В частности, как зафиксировано выше, атомистические, своеобразно осмысленные мутакаллимами. Однако основоположную значимость приобрели платонизм и еще более аристотелизм. Неоднократно переводились такие важнейшие произведения Платона, как «Тимей», «Государство», «Законы», «Федон», «Софист». Появились в арабских переводах и основные произведения Аристотеля. В особенности же характерным для арабоязычной философии стало произведение «Теология Аристотеля», в действительности заключавшая в себе парафразы из 4—6 книг «Эннеад» Плотина. Аристотелю была приписана и «Книга о причинах», в действительности представлявшая собой перевод небольшого произведения Прокла «Первоосновы теологии». Если в таком приписывании авторства Аристотелю была допущена ошибка, она оказалась весьма обоснованной и даже, как увидим, совершенно закономерной.

Инициатором арабоязычного перипатетизма стал Абу-Юсуф ал-Кинди (800—860/879, араб из Басры, знатного происхождения). Любимец халифа ал-Мамуна и его брата, халифа ал-Мутасима, он был близок к кругам мута-

зилитов. В «Доме мудрости» ал-Кинди редактировал переводы «Теологии Аристотеля», «Метафизики» и других его произведений с сирийского и греческого. Излагал некоторые произведения античных философов (в частности, «Введение» Порфирия), комментировал Аристотеля (в частности, «Категории» и «Аналитики»), писал собственные творческие трактаты в духе его идей, учитывая, конечно, и основные положения мусульманского монотеизма. Большой интерес проявлял ал-Кинди и к естествознанию. В частности, он писал комментарии на «Алмагест» Птолемея и «Начала» Евклида. Высоко оценивая комплекс математических наук (включая «науку о звездах»), ал-Кинди, перекликаясь с древними пифагорейцами, подчинял их «науке гармонии». Она проявляется «во всем, и очевиднее всего она обнаруживается в звуках, в строении Вселенной и в человеческих душах» (IX. 2. С. 40). Обращение к Аристотелю, который в воззрениях мусульманских философов отодвинул на второй план Платона, было совершенно закономерным. Диалоги Платона переполнены образами «языческой» мифологии, не укладывавшимися в монотеистическое мировоззрение, да еще в мусульманское. Правда, «Тимей» заключал в себе значительный креационистский заряд и поэтому, как мы видели, широко использовался мыслителями христианской патристики. Много внимания этому произведению Платона уделяли и мусульманские философы. Но Аристотель был для них более значим. Во-первых, потому, что его высоко абстрактные систематизированные произведения, в сущности, освободились от значимых образов мифологии. Но в еще большей мере обращение ал-Кинди, а затем и последующих арабоязычных перипатетиков к философии Стагирита определялось идеей единого и единственного Бога, которую не трудно было истолковать монотеистически и согласовать — в сущности, как увидим, чисто внешне — с именем Аллаха.

Другим основанием предпочтения Аристотеля Платону стало огромное место естественно-научного знания в энциклопедии первого их них. Как уже отмечалось, арабоязычные ученые и философы расширили эту энциклопедию.

Начиная с ал-Кинди и тем более благодаря дальнейшим его продолжателям философия становится прочным достоянием наиболее выдающихся интеллектуалов. Определяя его, согласно Аристотелю, как «знание обо всем» (Там же. С. 97), ал-Кинди объявляет себя убежденным и последовательным искателем истины, «откуда бы она

ни исходила — пусть даже от далеких от нас племен и от народов, несопредельных с нами... Для искателя истины нет ничего лучше самой истины», ибо она «облагораживает всякого» (Там же. С. 48). Свою позицию объективного искателя истины автор трактата «О первой философии» противопоставляет догматическим ревнителям традиционного богословия, всякого рода улемам, которые «из грязной зависти», коренящейся в их «скотских душах», «торгуют верой», изображая ее врагами тех, кто бескорыстно стремится к истине (Там же. С. 49).

Провозглашение такой позиции было возможно явно благодаря ее пониманию и поддержке со стороны либерально мысливших халифов. Ал-Мамун, санкционировавший догмат о сотворенности Корана и, по-видимому, отличавшийся другим вольномыслием, снискал себе славу «повелителя неверующих» (IX. 26. С. 27). Но в дальнейшем халиф ал-Мутаваккил был вынужден запретить мутазилизм и вернуться к догмату о несотворенности Корана. Положение ал-Кинди ухудшилось. Подобные ситуации складывались и у других «фаласифа». Спасаясь от нетерпимости догматических равнителей правоверия, они укрывались в кружках «просвещенных» и просто терпимых халифов и султанов. Но, когда религиозно-политическая ситуация осложнялась, они были вынуждены замолкать или искать других, более терпимых властителей.

Еще более значительным философом восточного перипатетизма был Абу Наср ал-Фараби (870—950, тюркского происхождения, жил в различных городах). Его вклад в арабоязычную философию оказался столь значителен, что он получил почетный титул «Второго учителя» («Первым» считался сам Аристотель). Большой знаток его произведений (в особенности «Органона», к которому он подключил и «Риторику») ал-Фараби во многих собственных сочинениях разработал систему философских воззрений, включавших вопросы классификации наук, логики, метафизики, этики и социальной философии.

Классификация наук ал-Фараби («Слово о классификации наук») выявляет некоторые существенные особенности понимания различных наук в их соотношении с философией (собственно, первой философией-метафизикой). Более частные и конкретные предшествуют более точным и более общим. При этом «Второй учитель» стремится выявить универсальные законы, или «всеобъемлющие суждения», в каждом из искусств.

Свою классификацию он начинает с «науки о языке», в сущности грамматике. За ней следует логика. Если

грамматика «дает законы для слов» языка того народа, то «логика дает общие правила, годные для слов всех народов» (IX. 4. С. 128), ибо она выявляет «законы внешней и внутренней речи» (Там же. С. 130). Теоретически весьма важно различение рассуждений (силлогизмов), уточняющих их аристотелевское деление (об этом будет сказано ниже). Ал-Фараби написал несколько специальных трактатов по логике.

Следовавшая за логикой математика, представляющая комплекс, в котором появились весьма важные моменты, отсутствовавшие в пифагорейско-платоновско-аристотелевской традиции. Так, в арифметике различается абстрактный, чисто теоретический аспект, игнорирующий конкретные объекты счета, и аспект практический, ориентированный на них. За арифметикой и геометрией, тоже заключающих в себе два этих аспекта, следует оптика — специфическое применение геометрии к световым лучам и зрению. Астрономия тоже заключает в себе два аспекта. Причем на первый план выдвинут практический, каковым выступает астрология как «наука о звездных приговорах», «об указаниях светил на то, что произойдет в будущем, и на многое из того, что существует сейчас и что было раньше». Собственно астрономический аспект именуется «математической наукой о звездах» (Там же. С. 154). После музыки, которая с пифагорейских времен входила в комплекс математики, следует явно практическая «наука о тяжестях». Этот аспект еще более характерен для «науки об искусных приемах» — совокупность «гражданских искусств» (строительство, плотничье дело и др.), основанных на «числовых хитростях» (к ним отнесена алгебра).

Рассмотренная классификация научного знания в энциклопедии ал-Фараби дает известные основания утверждать, что в отличие от Аристотеля, начинавшего с «первой философии», он идет как бы от конкретного к абстрактному. В четвертом разделе фигурирует прежде всего «естественная наука», физика, изучающая акциденции природных и искусственных тел. Завершает этот раздел «сверхприродная божественная наука» — метафизика. В обзорном трактате «О происхождении наук» (гл. 1) она определена как «конец и завершение наук, после нее нечего больше исследовать; она есть цель, к которой стремится всякое исследование и в которой оно находит успокоение» (IX. 3. С. 191 – 192).

Огромный вклад в арабоязычную философию сделал Абу Али Ибн Сина (лат. Авиценна, 980 – 1037, ирано-тад-

жикского происхождения). Родившись близ Бухары, он был вынужден искать благоприятного прибежища при дворах различных «прогрессивных» властителей. В Гургандже (при дворе шаха Хорезма) в небольшом ученом сообществе в течение нескольких лет Ибн Сина общался с ал-Бируни. Истоки философского развития Ибн Сины были уже в юности инициированы — через его отца и старшего брата — воздействием идей исмаилизма. В этом русле, как мы видели, сформировалась естественно-научная и гуманитарно-просветительская энциклопедия «чистых братьев», с которой, несомненно, был знаком и глубокий естествоиспытатель, автор упоминавшегося выше «Канона врачебной науки». Но основными философскими вдохновителями еще совсем молодого Ибн Сины стали Аристотель, Платон и ал-Фараби, ознакомившись с комментариями коего, 18-летний философ (по его собственному признанию) уяснил идеи аристотелевской «метафизики», которую он, несмотря на все свои усилия, не мог «раскусить» до этого. В дальнейшем Ибн Сина стал автором многих произведений, в которых он сформулировал свою философскую и научную энциклопедию. Самой объемистой из них стала «Книга исцеления» (Китаб аш-Шифа). Как бы ее сокращенный вариант — «Книга спасения» (Китаб аш-Наджат). Оба названия свидетельствуют о воздействии религиозно окрашенной моральности исмаилизма — бессмертие достигается углубленностью в знание. Еще более краткий свод научной и философской энциклопедии Авиценны — «Книга знания» (Даниш-намэ), написанная по просьбе эмира Исфахана на его родном фарси-дари. Из сравнительно небольших по объему арабоязычных произведений Авиценны следует назвать написанные в самом конце его жизни «Указания и наставления», а также «Книгу о душе» (Китаб-ан-Нафс) (один из разделов «Книги исцеления»). Большой интерес представляет и его беллетризованный «Трактат о Хайне, сыне Якзана».

В библиографическом «Жизнеописании» (написано учеником Ибн Сины, частично по его рассказу) великий философ сообщает, что, только овладев логикой, математикой и физикой, он приступил к усвоению «божественной науки», метафизики. Как и у Аристотеля, она является высшей теорийной наукой, ибо оперирует понятиями внеприродных, бестелесных объектов. В принципе по-аристотелевски ей предшествует логика. Автор «Даниш-намэ» неоднократно называет ее «наукой-мерилом», ибо в ней «раскрывается, как непознанное познается через

познанное» (IX. 8. С. 89), достигается предельная достоверность. Ниже метафизики стоит математика. Авиценна называет ее «средней наукой», ибо ее понятия меры и числа могут мыслиться в отвлечении от их телесных объектов. Математика — комплекс дисциплин, в общем, тех же, что и у ал-Фараби. Подобно ему же Ибн Сина различает в них высший, теорийный слой и низший, более частный, прикладной. Так, на геометрии основывается измерение поверхностей, различные механические устройства, устройство оптических приборов и зеркал. На астрономии основано искусство составления календарных таблиц и таблиц движения светил. Теория музыки лежит в основе искусства конструирования музыкальных инструментов.

Физика, как и у Аристотеля, — наука о природе во всех ее проявлениях. Это — «низшая наука» о телах, воспринимаемых чувствами и находящихся в движении и изменении. В отличие от математики «в ней особенно много неясностей» и путаницы (IX. 8 С. 105).

К XII в., когда в фактически распавшемся Багдадском халифате философская мысль, достигнув своей кульминации, стала замирать, ее эстафету подхватили философы Кордовского халифата, несколько веков существовавшего в арабизированной Испании (Андалусии). Религиозно-идеологическая атмосфера, сложившаяся в этом халифате, была весьма схожей с той, какая сложилась в Багдадском халифате. Здесь тоже воцарилась значительная веротерпимость в отношении иудаизма множества евреев, как и христиан даже в условиях реконкисты. Социально-культурные предпосылки в Кордове напоминали те, с какими мы познакомились на примерах Багдада и некоторых других городов ближневосточного мусульманского региона. В Кордове халиф Хакам II в конце X в. собрал библиотеку в несколько сот тысяч томов, приобретенных в названных городах. Первостепенным просветительским центром стал университет в Кордове (когда в Европе их еще не было), где преподавались не только теология и юриспруденция, но и медицина, математика и астрономия. Конечно, и в этом халифате имелись свои традиционалисты, боровшиеся за суннитское правоверие и представленные главным образом правоведами-маликитами. В различных социальных ситуациях халифы должны были считаться с их настояниями в деле правоверия. С другой стороны, не всегда и не все халифы полностью подчинялись этим настояниям. Были и ситуации, благоприятные для просвещения и для философии.

Все основные произведения и идеи, появившиеся в предшествовавшие века в ближневосточном арабоязычном регионе, были известны и в Андалусии. Были здесь и ученые, и философы. Назовем здесь трех наиболее выдающихся из них.

Основоположником андалусского перипатетизма считается Ибн Баджжа (латинское Авемпаце, ок. 1070 – 1138). Он занимал высокие государственные посты в Гранаде и Севилье, а в Фесе (Марокко) одно время был даже визирем. Обвиненный в ереси и даже в атеизме, был заключен в тюрьму, где и умер. Особо интересным его произведением стало «Образ жизни уединившегося». Идеи Ибн Баджжи развивал другой виднейший философ Ибн Туфайл (лат. Абубацер, ок. 1110 – 1185). Лейбмедик, приближенный к халифу Абу Якубу, любителю философии, поэзии и музыки, некоторое время даже его визирь, Ибн Туфайл избежал серьезных гонений со стороны мусульманского правоверия. Под влиянием воззрений Ибн Сины, он написал философски весьма значимую «Повесть о Хайе, сыне Якзана» (повторив заголовок выше упомянутого трактата Ибн Сины).

Самым выдающимся арабо-язычным перипатетиком стал Абу-л-Валид Ибн Рушд (лат. Аверроэс, ок. 1126 – 1198). Сын великого кадия (судьи) Кордовы, Абу-л Валид был весьма компетентен в мусульманском богословии и праве, начитан в арабоязычной литературе и поэзии. Изучал и математику, был заинтересован в естествознании, но больше преуспел в медицине. Будучи, как и отец (и дед) некоторое время великим кадием Кордовы, Ибн Рушд заменил своего друга Ибн Туфайла в качестве лейб-медика упомянутого Абу Якуба (и его сына Абу Юсуфа), проживая теперь в Фесе (Марокко), ставшем столицей халифата при новой династии. Изменение политической ситуации сопровождалось давлением маликитского правоверия на халифа и осуждению (1195) кордовскими богословами знаменитого уже философа (и некоторых других интеллектуалов) и его ссылкой в селение близ Кордовы. По эдикту халифа Абу Юсуфа запрещалось изучение сочинений по философии, внушавших подозрения с вероисповедных позиций (таковые изымались и даже сжигались). Вместе с тем знаменательна сделанная при этом оговорка: кроме книг по медицине, астрономии и арифметике. Когда Абу Юсуф одержал военный успех против наседавших с севера кастильцев и, по-видимому, смог успокоить религиозных фанатиков, он снова пригласил Абу-л-Валида

в столичный Фес, где тот вскоре умер (останки перенесены в Кордову).

Естественно-научная энциклопедия Ибн Рушда не столь разработана, по сравнению с энциклопедиями ал-Фараби и Ибн Сины. Однако его осведомленность в древнегреческой философии более основательна. Знакомый с их произведениями (и, конечно, с произведениями упомянутых андалусских философов) Абу-л-Валид комментировал платоновское «Государство», был знаком с произведениями крупнейшего позднеантичного главы перипатетической школы в Афинах Александра Афродисийского (см. выше), автора трактатов «Об уме» и «О душе», заострявших идеи Аристотеля в духе натурализма, и множества комментариев к его произведениям. Сам Ибн Рушд тоже написал много парафраз и комментариев к сочинениям Аристотеля (некоторые из них перерастали в самостоятельные трактаты). Абу-л Валид видел в основателе перипатетизма последнюю вершину философского знания, которую только могла произвести природа. В дальнейшем Средневековье западноевропейские схоласты именовали Аверроэса просто Комментатором (но так же в поздней Античности называли и Александра Афродисийского).

Но Ибн Рушд жил в совсем другую эпоху, и даже его комментарии приобретали новые, весьма значимые аспекты, невозможные для Стагирита. Эта эпоха получила свое отражение в произведении «Опровержение опровержения» («Непоследовательность непоследовательности» — «Тахафут ал-тахафут»), развивающего критику названного выше сочинения ал-Газали.

Небольшое произведение Аверроэса «Рассуждение, выносящее решение относительно связи между религией и философией» можно считать итоговым в проблематике соотношения философии и религии всей арабоязычной философии. Можно сказать, и проблематики противостояния и взаимодействия веры и знания, веры и разума, давшей своеобразные плоды в западноевропейской схоластике, Средневековья вообще.

Философия в ее отношении к теологии и религии

Отношение и тем более взаимодействие философии и религии, философии и идеологии, как зафиксировано в общетеоретическом введении к данной книге, составляют постоянную социальную, гносеологическую и мораль-

ную проблему любого общества. Конечно, с наибольшей силой и даже драматизмом она встает в условиях государственных цивилизаций. Впрочем интеллектуальное и моральное разнообразие и неравенство человеческой природы находит свое выражение и в собственно религиозных учениях. Выше оно было зафиксировано в «классификации» людей как телесных, душевных и духовных гностиками. Свое преломление оно нашло и в христианской патристике. Но здесь выявлялись, в сущности, лишь морализующие аспекты как инициирующие содержание религии.

В условиях же городской цивилизации мусульманского мира, в котором настойчиво дало себя знать как классовое, так и индивидуально-личностное начало, проблема религия-философия с большой остротой и глубиной выявила и социальное, и гносеологическое содержание. В исмаилизме и в еще более в философизированной — и вместе с тем мистицизированной — теологии ал-Газали было четко сформулировано различение внешнего, экзотерического смысла (захир) Священного Писания и его внутреннего, эзотерического смысла (батин). Такое различие в гносеологическом и социальном аспектах более основательно и системно сформулировали философы. Ал-Фараби, наиболее компетентный среди них логик, в «Классификации наук», на основе аристотелевского деления умозаключений предложил различать их как достоверные (аподиктические), предположительные (диалектические), ошибочные (софистические), а также убедительные и воображаемые (риторические). При этом «Второй учитель» стремился не только раскрывать их познавательную ценность, но и определять те конкретные ситуации, в которых их применение наиболее адекватно. Социальную и религиозную значимость этих разновидностей умозаключений (ближе к их аристотелевскому делению) более четко и масштабно развернул Ибн Рушд.

Для него аподиктики (бурханийум), диалектики (джадалийун) и риторики (хитабийун) — это основные классы людей, рассмотренные в аспекте их врожденных интеллектуальных способностей и социальных ролей (вероятно, под воздействием идей платоновского «Государства»). Аподиктики, способные к строго научному знанию и точному рассуждению, составляют незначительную интеллектуальную элиту, состоящую прежде всего из философов и ученых (в эпоху Средневековья фактически не разделяемых). Значительно больше — по сравнению с философами — диалектиков.

В трактовке диалектики (джадаль) арабоязычные перипатетики, и в особенности Аверроэс, значительно расходились с ее пониманием некоторыми мыслителями патристики, Боэцием, Эриугеной, в дальнейшем схоластами-реалистами. Все они оставались здесь больше платониками, онтологизирующими понятийное содержание диалектики. Аверроэс же воспринял у Аристотеля ее чисто логическую трактовку как вероятностного знания из нестрогих посылок. Но онтологизация диалектики Ибн Рущдом только социальная, ибо именно такое знание — в лучшем случае — демонстрируют теологи-мутакаллимы. В названном большом полемическом произведении «Опровержение опровержения» автор раскрывает в этом контексте неубедительность, двусмысленность доводов ал-Газали, стремящегося скомпрометировать в глазах руководителей мусульманских общин ал-Фараби, Ибн Сину и других подлинных философов-аподиктиков. И тем более неубедительность ашаритов и даже мутузилитов, которые, исходя из вероятностных предпосылок, но догматически настаивая на них как на единственно истинных, впадают и в софистические утверждения. Так, Аверроэс стремится показать несостоятельность попыток аллегорического толкования Корана, прежде всего максимально широкого понятия Бога, как и других священных текстов в рамках спекуляций вокруг него.

Гносеологическая несостоятельность каламистской теологии для Ибн Рущда перерастает в ее социальную неприемлемость, поскольку богословы воздействуют на массы простых, бесхитростно верующих мусульман. А они способны лишь на риторическую видимость знания, как правило, вполне удовлетворяясь метафорическими и поэтическими псевдообъяснениями. Даже более того, сплошь и рядом массы не ищут никаких объяснений, слепо следуя отцовской и дедовской традиции. Проповеди теологов только усиливают сумятицу в головах неискушенных риториков. Социальная опасность деятельности теологов возрастает, когда их споры между собой приводят к образованию различных сект, нередко вовлекающих массы верующих в кровавые столкновения, ведущие к расшатыванию государственных порядков.

Антиклерикализм Аверроэса не приводил этого мудрого государственника к посягательству на основы самой религиозности, без которой нет моральности, а следовательно, и устойчивости государственного общежития. Его забота непосредственно распространяется на сохранение нерушимости философии как аподиктического

знания, которое только и способно разъяснить подлинную суть религии, а вместе в тем и поддержать конкретно-научное знание.

В этом контексте Ибн Рушд развивает свою весьма перспективную концепцию соотношения философии и религии. Автор «Рассуждения, выносящего решение относительно связи между религией и философией» сближает предметы философии и религии, ибо «философия — это спутница и молочная сестра религии... они спутники по природе, друзья по сущности и врожденному предрасположению» (IX. 14. Т. 2. С. 647). Главный объект их размышлений — Бог как высшая причина всего существующего и познаваемого. Но философия и религия различаются по способу своих размышлений. Способ философии — сугубо рационалистический, аподиктический. Предвосхищая Декарта и Спинозу, Аверроэс подчеркивает в том же произведении, что «творения указывают на Творца лишь постольку, поскольку познается способ их сотворения, и чем полнее будет знание о способе их сотворения, тем полнее будет знание о Творце» (Там же. С. 620). Способ же рассуждений религии — образно-риторический, зафиксированный в Коране и других священных документах. Их внешнее, буквальное содержание полно тумана и противоречий. Распутать их и рассеять его совершенно неспособны диалектики-теологи, а способны только аподактики-философы, проникающие во «внутренний» смысл Священных Писаний. Тогда и откроется тождество предметов философии и религии. В подтверждение автор «Рассуждения...» цитирует некоторые стихи Корана. Более частные положения вероучения он, в сущности, игнорирует, оставляя их теологам-диалектикам. В целом же религия, по Аверроэсу, туманная философия.

Такое воззрение, подчиняющее монотеистическую религию философии эпохально. В раннесредневековой западноевропейской философии к нему приближался Эриугена своим фактическим отождествлением религии и философии. Аверроэс же, поднимая философию над религией, но не противопоставляя их, стал отдаленным предшественником панлогиста Гегеля. В свою же эпоху Ибн Рушд в этом важнейшем вопросе средневековой мировоззренческой ментальности о соотношении религии и философии более основательно развивал мысли ал-Фараби. Тот трактовал религиозное вероучение, опирающееся на воображение и аналогии, как приемную дочь философии. В трактате «О достижении счастья» автор гово-

рит, что «в представлении древних «вероучение» — это подражание философии», которая «предшествует «вероучению» во времени» (IX. 5. С. 338–339).

Такого рода превосходство философии над религией не приводило этих философов к просветительскому перечеркиванию конкретной мусульманской религии (хотя ар-Рази относился к ней нигилистически), державшей в плену сознание миллионных масс. Социальную необходимость религии Ибн Рушд воспринимал как чисто природную. Он понимал, что аудиторией философов-аподиктиков не могут быть массы рядовых верующих в силу природной дефективности их интеллектов.

Предшественниками Ибн Рушда в понимании подлинной религии как своего рода философии были и упомянутые выше андалусские перипатетики Ибн Баджжа как автор «Образа жизни уединившегося» и Ибн Туфайл как автор «Повести о Хайе, сыне Якзана». В последней нарисована психологизированная утопия-робинзонада. Возможно, под влиянием «чистых братьев» Ибн Туфайл утверждает, как на необитаемом острове в результате сочетания природных элементов («без отца и без матери») появляется ребенок Хаий (Живой). Вскормленный газелью он в силу естественных способностей создает нужные ему орудия, использует огонь и создает себе условия удовлетворительного существования. В стихийно сложившемся мировоззрении ему раскрылось единство живой и неживой природы, а главное Бог как последний источник этого единства и самого появления и существования Хайя. Столь естественную и простую религию ждало большое испытание, когда на острове появился Асаль, переселившийся сюда с населенного острова, жители которого исповедуют обычно религию, внушенную им неким пророком. Хотя и она основана на вере в единого Бога, но ее содержание выражено притчами, а исповедание переполнено предрассудками, оставляя людей в тенетах чувственной жизни, приближая их к животным, толкая на путь стяжательства и т. д. Хаий и Асаль, которому такая жизнь противна, все же перебираются на этот остров и Хаий делает попытку раскрыть соотечественникам Асаля подлинную религию. Но такая попытка заканчивается полной неудачей, ибо люди в своей массе неспособны к разумной религии, их вполне удовлетворяет та, в которой они выросли и без которой невозможно их общежитие. Хаий и Асаль возвращаются на тот же необитаемый остров, чтобы здесь в одиночестве вести естественную жизнь и предаваться созерцанию Бога.

Концепция Ибн Баджжи и Ибн Туфайла, гносеологически осмысленная Ибн Рущдом, трактует исконную проблему соотношения интеллектуальной аристократии и численно во много раз ее превосходящей «толпы» в контексте религии. «Естественная религия», в сущности сливающаяся с философией, доступна только духовной элите. В европейской философии Нового времени она найдет свое продолжение и развитие в деистических учениях. Но ее непосредственное и мощное влияние испытали многие философы западноевропейского Средневековья.

Моральные и социальные аспекты философии и религии

Силлогистические «искусства» возвышаются над практическими и возникают после их удовлетворения. Их познавательная ценность, как рассмотрено, образует суть религии, зиждущейся на риторических и поэтических речениях, спекулятивной теологии калама, сконцентрированной вокруг диалектики и софистики, философии, стоящей на максимально устойчивом фундаменте аподейктики. Ее гносеологическое превосходство над религией, одновременно раскрывающее познавательную иллюзорность теологии мутакаллимов, что в особенности подчеркнуто ал-Фараби и Ибн Рущдом, определяет и ее социальное назначение В принципе оно состоит в том, чтобы трудные философские понятия, недоступные слепо верующим массам, трансформировать в риторическо-поэтические образы, посредством которых можно было бы их воспитывать Неосуществимость такой просветительской утопии, тем более в условиях сугубого господства религии и Церкви по-разному отразилось в воззрениях ал-Фараби и Ибн Рущда.

Багдадский философ жил в эпоху ожидания крушения теорий Аббасидов и бунтарских движений (в особенности исмаилитов-карматов). Свою мечту об идеальном государственном устройстве он изложил в «Трактате о взглядах жителей добродетельного города» (942 г.). Теоретической арматурой для него послужило платоновское «Государство». Отсюда исходит убеждение автора в возможности счастья человека только в условиях государства. Но для Платона оно отождествлялось с древнегреческим полисом, а для ал-Фараби теократическим городом-государством во главе с монархом, соединявшим в своих руках власть духовную и светскую. Однако принципиаль-

ное отличие идеального государства от реального Багдадского халифата (как и всех других) включено в интеллектуальных, моральных (и физических) качествах главы государства. Как подлинный философ, он должен обладать здоровым телом, ясным умом, чистой совестью, силой речи и убеждения, любовью к знанию и истине, умеренностью в наслаждениях, возвышенностью мыслей и ласковым отношением к своим подданным, отсутствием завистливости и злобы, справедливостью, решительностью и бесстрашием. Такой государь — образец для подражания всем его подданным.

Так нарисован своего рода идеал «просвещенного абсолютизма», в котором слиты интеллектуальные и моральные качества. Для Фараби как социального философа Средневековья весьма характерно постоянное смещение его интересов из экономической в нравственную плоскость. Добродетельному городу Абу Наср, говоря о занятиях его жителей, противопоставляет город невежественный, город безнравственный, город обмана, город заблудший и т. п.

Кордовский халифат в эпоху Ибн Рушда был еще прочной монархией, в которой религия составляла необходимую морально-социальную институцию. Хотя его определяют и направляют теологи, как «диалектики» и «софисты», но в принципе автор «Опровержения опровержения», отказываясь от изображения широкой картины идеального государства, социальную задачу философов видел в том, чтобы, ограничивая влияние и деятельность клерикальных кругов, внушать власть имущему монарху, что религия должна стать в их руках прежде всего *политическим искусством*. В реальном обществе, где религия представляет незыблемое массовое мировоззрение, философы-аподиктики обречены на ту или иную изоляцию и даже на одиночество, которое изображал в своей утопической робинзонаде Ибн Туфайл. Теоретической базой для морально-социальной позиции — в особенности средневекового философа — служило отвержение им бессмертия индивидуальной души, наиболее обоснованное в мусульманском мире Ибн Рущдом. Он и здесь шел по стопам Аристотеля, трансформируя его идеи в условиях, когда этот догмат стал незыблемым фундаментом монотеистической моральности христианства, мусульманства, иудаизма. Считая душу формой, одухотворяющей облекающее ее тело, оставаясь на позициях гилозоизма, но отвергая метемпсихозу, Аверроэс закономерно должен был ответить на вопрос о посмертной ее доле.

Полностью порвав — в отличие от Авиценны — с исмаилистской традицией, Ибн Рушд пришел к убеждению, что души «после гибели тел... возвращаются к своей духовной материи и тонким неощутимым телам» (IX. 14. С. 619). Здесь не исключено воздействие идей античного стоицизма). Философ трактует такую «материю» и также «тела» как онтологический фактор Деятельного Разума, совершенно чуждого любым пассивным состояниям и самого важного из всех космических интеллигенций в деле формирования подлинной человеческой моральности. Хотя бессмертие в силу этого следует трактовать как понятие родовое, а отнюдь не индивидуальное, посмертное приобщение к нему возможно только для душ философов, носителей аподиктического знания, но оно совершенно недоступно всем, кто погряз в диалектике, софистике, риторике. Вместе с тем проблема Деятельного Разума обращает нас к вопросам гносеологии и онтологии.

Человеческая душа как эмпирически познающая и теоретически постигающая субстанция

Факторы жизни, действенности и познания человеческого микрокосма многосторонне сформулированы в произведениях арабоязычных фаласифа. Аристотелевско-платоновские (в меньшей мере и стоические) идеи соединены и в различной мере трансформированы в контексте познавательных и идеологических реалий современного им общества. Ал-Фараби в своем итоговом сочинении «Трактат о взглядах жителей добродетельного города» (его первые 26 глав резюмируют общефилософские воззрения автора) пишет о всех способностях (силах) человеческой души — питающей, разнообразно ощущающей, воображающей на основе накопленных образов, мыслящей, воспринимающей умопостигаемые объекты, обретающей искусства и науки. Иногда по примеру Аристотеля автор «Общности взглядов двух философов — Божественного Платона и Аристотеля» подчеркивает основополагающую роль опыта в процессе познания, ибо «интеллект — это не что иное, как опыт» (IX. 4. С. 79). Подчеркивается роль мыслительной силы (сосредоточенной как в сердце, так и в мозге) как спобствующей и направляющей все стоящие ниже нее способности, для которых она высшая, главная цель человеческого организма.

Более детально трактует способности души Ибн Сина в своей книге «О душе» (в «Книге исцеления» и «В указа-

ниях и наставлениях»). Философски наиболее значима трактовка мыслящей, или разумной, души ал-Фараби и Ибн Синой. Они говорят о двух ее аспектах-слоях — практическом, действенном и умозрительном, теорийном. Первый, согласно Авиценне, «имеет известную связь с животной вожделеющей силой, с животной воображающей силой и силой догадки» (IX. 9. С. 226). Последняя на уровне животного «сознания», в сущности, является инстинктом, изумительная целесообразность коего служит вектором в сторону человека со всей сложностью его психологии и ноологии. Весьма компетентный логик, ал-Фараби подчеркнул (в «Классификации наук» и в «Добродетельном городе») способность интеллекта к достоверному знанию, определяемому в особенности тем, что среди умопостигаемых объектов интеллекции находятся такие аксиомы, как «целое больше, чем часть, или что величины, равные одному и тому же предмету, равны между собой» (IX. 4. С. 118, 287) — истины, которые Декарт назвал бы интеллектуальными интуициями.

Вместе с тем, рационалистически ориентированные ал-Кинди и Ибн Сина, встретившись с фактором интуиции («догадки»), с одной стороны, и авторитарностью знания, приписываемого пророкам, допускают возможность такого знания, которое, по ал-Кинди, «не требует ни исканий, ни трудов, ни человеческой сообразительности, ни времени», ни логики, а требует только «очищения» и освещения собственных душ для истины» (IX. 2. С. 35). Ибн Сина, заканчивая свою «Книгу знания», тоже пишет о мыслящей «святой душе великих пророков», освещаемой откровением и представляющей собой «последнюю стадию, связанную со степенью ангелов» (IX. 8. С. 228). Фактор пророков, наделенных Богом сверхъестественным знанием, — первостепенный феномен иудео-христианско-мусульманской ментальности. Осмысливая его, многие философы стремились, можно сказать, рационализировать мистику, с чем мы неоднократно встретимся в дальнейшем. Впрочем Ибн Рушд, максимально рационализируя проблему знания, отказался от профетического истолкования слов и деятельности Иисуса, Мухаммада и других пророков.

Выдвигая на первый план теорийную сторону души, рассматриваемые здесь философы опирались на аристотелевскую концепцию интеллекта в его высших познавательных функциях. Согласно ал-Кинди и еще более ал-Фараби и Ибн Сине, человеческий разум выступает прежде всего как *пассивный*, потенциальный, в наиболь-

шей мере связанный с чувственностью конкретной души. Ему свойственна обобщающая способность на основе чувственных образов. Принципиально отличается от него *активный* разум, полностью лишенный свойств телесности. Он — чистая форма, способная к действию и в силу этого к постижению объектных форм, существующих вне его. В результате разум выступает как приобретенный — тот же актуальный разум, но уже обогащенный познанием определенных форм. Его высшее состояние — *деятельный* разум, на основе форм приобретенного разума постигающий духовно-космические интеллигенции и в итоге высшую из них — Бога. Здесь, в сфере метафизики-теологии, перед мусульманскими философами вставала идеологически весьма сложная и напряженная — по сравнению с временами Аристотеля — задача истолкования Аллаха с его креационистскими и провиденциалистскими функциями.

Творящий и эманирующий Бог, небесные интеллигенции и независимая от них самодетерминирующаяся природа

Рационалистическое содержание метафизики подчеркнуто уже ал-Кинди. В трактовке «О первой философии» (как «самым возвышенном и благородном» из всех «человеческих искусств») он пишет, что «искомую истину мы познаем, только находя причину... ибо все, что обладает бытием, обладает и истинностью» (IX.2. С. 57). В «Книге о пяти сущностях» ал-Кинди в русле аристотелевского учения о категориях подчеркивает необходимость для понимания всего сущего пяти из них — материи, формы, места, движения, времени, которые и проходят в различных построениях метафизики. Первостепенная для философии Средневековья проблема Бога так или иначе трактуется всеми мусульманскими философами. При этом следует сказать, что не в силу только идеологического приоритета, но и в силу творящей своей сути, фантастически гиперболизировавшей действенное начало человеческой жизни.

Весьма показательное решение проблемы Бога развивает ал-Фараби в трактате «Об общности взглядов двух философов — Божественного Платона и Аристотеля». Понимая, что последний «считал лучшими субстанциями единичности», а второй — универсалии (IX. 4. С. 54), Абу

Наср видел тем не менее единство их онтологии — в особенности в отношении проблемы Бога. Зная (и цитируя) главные произведения обоих древнегреческих философов, ал-Фараби опирался на «Теологию Аристотеля», представлявшую собой тексты «Эннеад», в которых действительно, как зафиксировано выше, систематизированный платонизм включает и, по существу, аристотелевское понятие Бога.

Но теперь это «живой Бог», Аллах-творец, притом создавший все «из ничто». Такое представление (имеющееся и у ал-Кинди), отсутствующее в Коране (как и в ветхозаветной Книге бытия), нужно думать, навеяно какими-то патристическими текстами (возможно, мыслями Иоанна Дамаскина). Опираясь на идею демиурга платоновского «Тимея» и еще более на аристотелевскую идею божественного перводвигателя, ал-Фараби стремится в их свете осмыслить и кратковременный творческий акт Аллаха. Выше мы видели, как у Августина и других «отцов» христианства идея творения «из ничто» усиливала волевую компоненту внеприродного Бога. Ал-Фараби тоже наделяет волей «живого Бога». Однако волевая компонента, важнейший признак иррациональности его всемогущества, отступает у «Второго учителя» на задний план, а на передний выдвигается его не столько творящая, сколько интеллектуализирующая функция, каковая была определяющей у аристотелевского бога-первоума. Здесь ал-Фараби и опирается на плотиновскую «Теологию Аристотеля».

Весьма последовательно это выражено в небольшом трактате Абу Насра «Существо вопросов» (повторено и в итоговых общетеоретических главах «Добродетельного города»). Плотиновское Первоединство систематически именуется «Вторым учителем» безначальным Началом, Первосущим (ал-моуджуд ал-аввал). Бестелесное и извечное, оно «не имеет ни рода, ни видового различия, ни определения, ни доказательства», не отягчено никакими противоположностями. В качестве субъект-объектного абсолюта оно одновременно «чистое умопостигаемое и чистое умопостигающее» (IX. 3. С. 126). Далее «творение» осмысливается в контексте неоплатонической эманации, излияния (файд), и из безначального Начала появляется Первый Разум, за ним два других разума — интеллигенций, одухотворяющих зависящие от них небесные сферы всех планет. Последний из них, Деятельный Разум (Акл ал-фаал) эманирует мировую (земную) душу, рождающую — вместе с движением небесных сфер — четыре

стихии-элемента, которые и образуют единичные вещи. Их принципиальное отличие от извечного первоначала — в меньшей мере, можно думать, и от последующих небесных интеллектов, долженствующих объяснить фактор жизни и познания, — определяется проблемой *сущности* и *существования*. Намеченная в метафизике Аристотеля, она, как выше отмечено, получила свое осмысление у Боэция. Теперь мы встречаем ее еще более значимую трактовку у ал-Фараби. Сущность — различным образом умопостигаемый слой бытия, в принципе имеющийся у каждой вещи. Но у предельно широкого и бытийного безначального Начала сущность сливается с существованием, делая его абсолютно необходимым, а у единичных вещей природного мира минимально интелектуализированные сущности не определяют их существования. Они определяются прежде всего, если не исключительно, внешними причинами и в силу этого только возможны, более или менее случайны.

Следуя по путям, сформулированным ал-Фараби, Ибн Сина тоже развивает эманационистскую доктрину неоплатонизма, согласно которой более общее, начиная с предельно необходимого Первоединства, порождает, излучает менее общее. При этом Авиценна увеличивает интеллигибельные ступени бытия (в которых находят свое место различные ангелы — вместо богов античной мифологии у Плотина) вплоть до десятого, Деятельного Разума сферы Луны. Подлунный мир — мир природной, конкретной единичности вещей. В дальнейшем в христианской схоластике та же проблема приведет к рассуждениям и спорам о характере и принципах индивидуации вещей. Они принципиально важны для объективно-идеалистической доктрины «развития вспять» — от более общего к менее общему и к индивидуальному — процесс максимально усложняющийся в «подлуннном», земном мире.

Возвращаясь к Ибн Сине, необходимо констатировать, что по сравнению с ал-Фараби его трактовка природных процессов, сохраняя ту же фундаментальную концепцию сущности и существования, все же отличается более последовательным натуралистическим детерминизмом. Абу Наср, сохраняя некоторые элементы креационизма (по крайней мере в трактате «Об общности взглядов Платона и Аристотеля», в котором, возможно, он был вынужден приспосабливаться к монотеистической идеологии мусульманства), утверждал, что «первичную материю Творец (да возвышается хвала ему) создал

из ничто» (IX. 4, С. 84). Ибн Сина, сочетая доктрину Плотина с учением Аристотеля, а также рационализируя фактор творящей воли Бога, отождествленной с его знанием, выводил первоматерию из процесса эманации, утверждая ее извечность, как и самого процесса эманации, превращавшим ее — у Плотина — в небытие. Тем самым метафизика Авиценны становится дуализированной (каковой она, в сущности, и была у самого Платона, не говоря уже об Аристотеле). С одной стороны, Деятельный Разум ниспосылает в подлунный, материальный мир бестелесные, минимально общие активные формы, становясь их Дарителем (вахиб ас-сувар), внедряющем в вещи обобщающие их сущности. С другой же стороны, вещи, всегда сохраняющие незыблемый фундамент первоматерии, находятся в процессе многообразной детерминации. «Каждая вещь имеет причину, но причины вещей нам полностью неизвестны» (IX. 8. С. 147), а поэтому только возможны. Их необходимость заключена в связи мирового целого, выше описанного объективно-идеалистической парадигмой.

Поскольку здесь процесс эманации сочетался с ирано-зороастрийскими представлениями о роли неба и ниспосылаемого им света в жизни природы и в познании людей (световые, солнечные образы наполняют и Эннеады), перед онтологией открывался путь и к натурфилософии. Тем самым в оконеченной континуальной целостности, полностью исключившей небытие, пустоту, фактор детерминизма в реальном природно-человеческом мире оттеснял или даже перечеркивал фактор волюнтаристического произвола внеприродного Бога. Здесь снова выявляется противоположность онтологии фаласифа, онтологии и теологии мутакаллиминов и ал-Газали. Они утверждали необходимость личностного, внеприродного Бога, которому противостоял дискретный, атомарный мир. В нем Аллах легко проявлял свое творящее и направляющее всемогущество, сочетавшееся со множеством чудес для изумленных людей.

Еще дальше пошел по пути натурализма и детерминизма, а также в критике теистической и креационистской теологии ал-Газали и предшествующих ему мутакаллимов Ибн Рушд. Он последовательно отрицал антропоморфные атрибуты Бога, в особенности его волевую компоненту. Основанное на ней стремление Аллаха, который, создавая мир, все время стремится «к лучшему» (как утверждал ал-Газали), может вызвать представление о его известной ущербности, поколебать его извечную

низменность. Волевая деятельность и стремление к многообразному улучшению собственного существования присуще лишь человеку. В трактовке проблемы Бога и в его отношении к миру и человеку Аверроэс более последовательный аристотелик, чем Авиценна и ал-Фараби. Кордовский философ окончательно убедился, что «Теология Аристотеля» написана отнюдь не им.

Ибн Рущд полностью не отказался от эманационистской онтологии неоплатонизма, поскольку она вводила *генетический* фактор, отрицающий кратковременную сверхъестественность божественного творения. Вместе с тем он акцентировал аристотелевское понятие Бога как перводвигателя и перворазума. Бестелесные интеллигибельные формы, объясняющие движение небесных сфер, представляют как бы побочный результат его деятельности. Она — самомыслящее мышление, тогда как мыслительность сферных интеллигенций направлена и на бого-ум. Его мышление нельзя понимать по аналогии с человеческим, что свойственно мутакаллимам. Бог Аверроэса—Аристотеля созерцает собственные глубины, не осознавая ни себя как первопричины, ни происшедшие из него интеллигенции, ни тем более единичные вещи и процессы подлунного мира.

Главный результат этой аристотелевско-неоплатонической конструкции — максимальная удаленность Бога от природно-человеческого мира вместе с утверждением полной независимости от него первоматерии. Минимизация его функций по отношению к миру составляет *деистический* аспект аверроистской онтологии, расцветший в европейской философии Нового времени. Ибн Рущд же стремился подкрепить свою позицию некоторыми цитатами из Корана. Но отдаление Бога от природы закономерно приводило к усилению ее натуралистического истолкования. В этом контексте Аверроэс даже отвергал концепцию Авиценны о ниспослании Деятельным Разумом бестелесных форм в совершенно пассивную материю (не отрицая, конечно, самого существования такого Разума). Формы при всей их активности в отношении к матери-природе коренятся в ее глубинах. Они при этом гилозоистически и панпсихически отождествляются с душами, «созидающими тот или иной вид животных, растений и минералов». Они «нечто вроде посредника между душами небесных тел и душами чувственного воспринимаемых тел подлунного мира» (IX. 14. С. 618). Вместе с тем появление конкретных формо-материальных образований своей актуализацией обязано воздействию Бога как

перводвигателя — его основная космологическая функция у Аристотеля. Поскольку в творческом воздействии на природу божественного Субъекта задействованы все сферные интеллигенции (в особенности светоносное Солнце), сближающие Бога с миром природы, выявляется его *пантеистический* аспект, ибо божественный Перворазум создает в мире гармонию и порядок.

В этой связи Ибн Рушд отказывается от умозрительного утверждения бытия Бога, основанного на понятиях сущности и существования, которого придерживались ал-Фараби и Ибн Сина. Выше уже цитировалось высказывание Ибн Рушда, согласно которому наше знание Бога прямо пропорционально нашему постижению конкретных причин. В этой связи автор «Опровержения опровержения» подчеркнул также, что «разум есть не что иное, как постижение сущего по его причинам» (Там же. С. 579). Острие их рационалистическо-детерминистического обоснования было направлено против окказионализма ал-Газали, отрицавшего объективность каузальных связей и утверждавшего закономерность множества чудес, манифестирующих волю всемогущего Аллаха. Аверроэс же оптимистически уверен, что, хотя множество конкретных причин теперь нам не известны, при дальнейшем исследовании они, безусловно, откроются их искателям.

Важнейшие аспекты средневековой еврейской философии

С конца Античности и во времена Средневековья еврейский этнос находился в состоянии диаспоры. Его большая часть оказалась на территориях арабо-мусульманского халифата, а к IX—X в. наиболее значительным средоточием евреев стала Андалусия, а позже — вся Испания. Их повседневным языком стал арабский, но священство каждой общины, раввины (господа) в условиях весьма значительной в Средневековье веротерпимости хранили иудейскую религию и язык ее документов. Такая ситуация — убедительное свидетельство уже отмеченной нами закономерности, особенно типичной для Средневековья, когда первостепенным фактором в сохранении этнической общности и этнической идентификации выступала религия. Религиозная ортодоксия еврейства, осуществлявшая раввинами и не имевшая средств политического воздействия, опиралась на Ветхий Завет и Талмуд (изучение, учение) — огромный кодекс религиозно-эти-

ческой мудрости и правовых положений, разработанных в течение многих веков вавилонскими и палестинскими книжниками (окончательно сложившиеся в IV в.).

Раввинистический иудаизм опирался на религиозно-законодательное, морально-юридическое содержание Талмуда, направляя поведение верующих евреев в соответствии с его предписаниями. Одновременно развивался и талмудический гносис, ориентированный главным образом на Тору (Пятикнижие Моисея). В Талмуде она была провозглашена исходным, когнитивно-исчерпывающим сакральным документом, который Бог «читал» в процессе творения мира «из ничто». Младенец в материнском чреве тоже усваивает через нее весь мир, лишаясь полностью приобретенных знаний воздействием высших сил при рождении — очевидная платонистская мысль. Возможно, влияние такой мифологемы определило рассмотренный выше основоположный догмат мусульманства о несотворенности Корана (хотя «автором» его следует считать все же Мухаммада).

Извечная неизменность Торы, во многом предопределяемые ее истолкования, которые в своей совокупности составили Каббалу (др.евр. — предание) — важнейший эзотерический документ иудаизма. Древнейшие ее тексты заключены в «Книге творения» (Сефер Йецира III—VI вв.), испытавшей сильнейшее влияние гностицизма и неопифагореизма. Сугубый догматизм этих текстов переходит в буквализм, приписывающий символический смысл не только отдельным словам Торы, но даже и буквам этих слов. В целом же 22 буквы еврейского алфавита + 10 первых чисел образуют те «пути премудрости» в соответствии с которыми Бог творил все сущее.

Более «теоретична» «Книга сияния» (Зогар), окончательно сложившаяся к концу XIII в. в кругах каббалистов Испании и приписываемая в этой форме Моисею Леонскому. Она также обнаруживает влияние гностицизма и отвергавшего его неоплатонизма. Мистико-аллегорический комментарий к Торе (на арамейском языке, которым частично написан и Талмуд) содержит тотальное мифопредставление Эн-Софа. Бескачественное, неуловимое для мысли и неопределимое никакими природными и человеческими признаками — столь напоминающее Единое «Эннеад» — оно в то же время возвещает себя в Священном Писании как «Бог Авраама, Исаака и Иакова», творящий все сущее и выявляемый аллегорико-символическими толкованиями. Пантеистическое, органистическое начало здесь как бы берет верх

над теистическо-креационистским. Трансцендентный Бог посредством световых эманаций в процессе саморазвертывания и самоограничения конкретизируется в десяти «сефирот» — смысловых аспектах Эн-Софа, каковы — Венец, Мудрость, священное семя Творения, сила, разумение и другие «сефиры», весьма напоминающие эоны гностиков.

Пантеистические тенденции присущи многим представлениям религиозно-креационистской мысли в силу содержащихся в ней положений о вседприсутствии Бога в явлениях природного и тем более человеческого мира. Такие представления становятся понятийными утверждениями в философских концепциях.

Рационалистическо-волюнтаристический пантеизм Ибн Гебироля

Самая значительная из них в рассматриваемом контексте представлена в книге «Источник жизни» (на арабском языке) еврейского философа (и поэта) Ибн Гебироля (лат. Авицеброн, умер между 1055—1070). Его произведение — удивительный для той эпохи памятник *философской* мысли. Он свободен от ссылок на Священное Писание, ибо нет упоминаний ни Библии, ни Талмуда. Более того, Бог как вневременный и бесконечный «Первый Действователь» и метафора творения не часто фигурируют в его тексте. Последний в целом представляет собой умозрительную метафизику неоплатонической онтологии всего сущего и эманации от духовного первоединства ко все более материализованному множеству, как и тотальности категорий материи и формы, а также конструкции души.

В начале «Источника жизни» заявлена рационалистическая установка, подчеркивающая необходимость усвоения «искусства доказательств», невозможного без логики. Здесь же, перекликаясь с Аристотелем, автор убежденно заявляет, что «знание есть цель существования человека», ибо «знание и деятельность освобождают душу от уз природы, очищают от ее мутного и темного в ней» (IX. 18. С. 767, 766). При этом четко выявляется субъект-объектная парадигма, поскольку путь к познанию и самопознанию одновременно становится путем к познанию всего мира. Конечно, онтологическую предпосылку такой убежденности представляет тотальная идея единства, переходящего в тождество микро- и макрокосмоса. К пониманию универсума ведет и познание

тела, но максимально глубокое и достоверное его постижение становится возможным, исходя из глубин своей души, прежде всего и главным образом из ее разумной компоненты.

Перворазум именуется, как и мусульманскими фаласифа, Деятельным Разумом. Основная его функция — обосновать единство в бесчисленном многообразии бытия. «Ни одна из существующих вещей не желает быть множественной, все они... жаждут единства» (Там же. С. 779). Но фактор Разума дополняется и оттесняется фактором Воли. В христианской патристике, в особенности у Августина, воля представляла неотъемлемый атрибут — наряду со знанием — всемогущего личного Бога, исторгнувшего мир и человека «из ничто». У рассмотренных нами ближневосточных мусульманских философов творение «из ничто» не получило значительного осмысления, соответственно и малозначимо свойство воли у «живого Бога». Ибн Гебироль, однако, трактует Волю как тотальное свойство бытия. Иногда он отождествляет ее со *словом* — вероятный отзвук христианского логоса. Но ничего общего не имеет с ним обезличенность воли как динамического источника всех изменений, как главного «источника жизни». «Первоначальное действие воли» проникает во все сущее и приводит его в движение (Там же. С. 772). Наделенная и творящей функцией воля проявляет ее в отношении материи и формы, ибо «воля творит материю и форму и приводит их в движение» (Там же. С. 770).

Здесь весьма большой интерес представляет идея *всеобщей материи* (называемой и по-аристотелевски «первой материей»). Она незыблема, как у Аристотеля, Авиценны и Аверроэса. Причем чем ближе материя к первоединству, тем она проще, а чем дальше от него, тем «множественее и сложнее» (Там же). Первоматерия мыслится как носительница всякого рода форм. В таком контексте принципом индивидуации вещей как конкретных формообразований становится не материя, как трактовал Аристотель и многие метафизики после него, а форма, ибо «форм множество, между тем как материя едина» (Там же). Упреждая Аверроэса, Авицеброн, таким образом, утверждает, что формы коренятся в материи, и не Деятельный Разум, а тотальная Воля «заставляет форму переходить из потенциального состояния в актуальное» (Там же. С. 777).

Отношение Бога как Первого Действователя к воле не совсем ясно. Ее можно мыслить и как логосное начало,

и как отождествляющуюся с ним тотальную творческую энергию. В креационистском плане божественный Субъект — все же источник материи, а воля — формы. Принципиальный момент, однако, здесь в том, что материя и форма всегда выступают вместе в тотальности бытия и поэтому нет бестелесных форм-интеллекций, утверждавшихся множеством теоцентрических метафизиков Средневековья. Сам Бог-Перводействователь оказывается у Ибн Гебироля совокупностью материи и формы.

Знаменательно также, что форма отождествляется со светом, источник которого заключен в неистощимом Солнце. Здесь открывается путь к трансформации метафизики в натурфилософию, что в дальнейшем и осуществлялось в некоторых философских построениях. Правда, не в мусульманских, а в европейских, особенно в эпоху Возрождения.

Воззрения Ибн Гебироля получили своеобразное преломление у еврейского философа (и поэта) Авраама Ибн Эзры (ум. 1167). Вольнодумный мыслитель, осмелившийся пародировать Библию, в своих комментариях к Ветхому Завету пришел к поразительно проницательному для того времени выводу, что Моисей не мог быть автором Пятикнижия. Впоследствии Спиноза высоко оценил этот вывод.

Аристотелизирующий рационализм и компромиссный креационизм Маймонида

Весьма компромиссна в решении вопроса о соотношении откровения Священного Писания (в особенности Пятикнижия Ветхого Завета) и философии Аристотеля и Эннеад («Теологии Аристотеля») позиция еврейского теолога, врача, философа Моисея Маймонида (1135—1204).

Родившись в Кордове, он был вынужден покинуть Испанию и большую часть жизни провести в Каире (несколько лет в качестве лейб-медика знаменитого султана Салах-эд-Дина (Саладина). Как богослов Маймонид комментировал Тору и Талмуд, а философские воззрения изложил в объемистом сочинении «Путеводитель заблудших» («колеблющихся», ок. 1190, на арабском языке; к концу жизни автора оно было переведено на еврейский — «Мойре невухим»). Оно выражало ситуацию, известную нам по социальным обстоятельствам философского творчества рассмотренных выше мусульманских философов. С одной стороны, масса рядовых и безыскус-

но верующих, а с другой — одаренная элита, увлеченная философией, знакомая с метафизикой Аристотеля. Усматривая мировоззренческие противоречия в Священном Писании, она становится колеблющейся и даже «заблудшей», сомневающейся в его истинности. Для устранения такого рода сомнений и написан «Мойре невухим».

В отличие от решения вопроса философия—религия Ибн Рушдом Маймонид отнюдь не считал религию — в особенности ее «теоретическую» основу, зафиксированную в Пятикнижии — образными, крайне несовершенными формулировками философии. В отличие от него же и со значительно большим убеждением, чем ал-Кинди и Авиценна, автор «Мойре невухим» отдавал дань *профетизму*, считая, что пророчества — естественный дар весьма одаренных людей, наделенных Богом особо обширным воображением. Во введении к своему труду автор указывает, что истины метафизики не могут быть вполне ясными никому из философов. Истина, просветляющая человека, обычно пребывающего в кромешной тьме, напоминает вспышку молнии. Такого рода вспышки — при содействии Бога — чаще всего случаются у пророков. У Моисея же, любимца Бога, они слились почти в сплошной свет. Отсюда убеждение Маймонида в том, что пророкам были ясны все философские истины и только часть их в иносказательной форме зафиксирована в дошедшем до нас Писании, в то время как другие были утеряны.

Как бы перекликаясь с Филоном Александрийским, Маймонид считал, что для их выявления необходимо аллегорическое истолкование образов и повествований Священного Писания. Филон в свое время ориентировал свое осмысление на идеи платонизма и стоицизма, а Маймонид — на философские положения Аристотеля и Плотиновых «Эннеад», будучи, конечно, знаком и с произведениями арабоязычных философов. В библейских антропоморфизмах автор «Мойре невухим» стремился раскрыть метафизический смысл. Единственность и бестелесность Яхве, по его убеждению, вполне согласуется с аристотелевской трактовкой Бога как перводвигателя. В словах одного из псалмов (18, 2), что небеса проповедуют славу Господа, автор «Путеводителя» видел одушевленность, возможно, и способность к мышлению небесных сфер. В библейских ангелах он усматривал философские интеллекты. Немало здесь и совсем произвольных толкований, как, например, символизация тремя сыновьями Адама растительной, чувственной и разумной души.

В целом же Маймонид довольно далеко пошел по пути отождествления содержания Писания с философскими истолкованиями мира и человека. В принципе они те же, что и идеи рассмотренных мусульманских перипатетиков — материальный и приобретенный разум, десять космических интеллектов и соответствующих им небесных сфер, сфера Луны и Деятельного Разума, воздействующего на человеческий ум, переводя его из пассивного состояния в активное и т. п.

Не смог избежать автор «Путеводителя» и представлений о единстве и тождестве микро- и макрокосмоса. Отсюда довольно подробная аналогия между животным и человеческим организмом и миром природно-небесным. В этой части своего сочинения (особенно в 72-й главе первого раздела) автор предстает как довольно яркий органицист и континуалист. «Вселенная в своей совокупности есть не что иное, как единый индивидуум», «в ней нет никакой пустоты, но все пространство в ней наполнено материей» (IX. 19. С. 275, 276). С этих позиций автор «Мойре невухим» выступает против дискретизма и окказионализма мутакаллимов, воззрения которых он подробно и критично излагает.

Органицизм Маймонида отнюдь не привел его к пантеизму, как он был последовательно проведен Ибн Гебиролем. Иудейский теолог все же больше доверял Священному Писанию, чем Аристотелю. Неоплатоническая идея эманации, по-видимому, его не убедила и в вопросе о происхождении сущего он остался на позициях креационизма. Отсутствие генетического компонента в натурфилософии и космологии Аристотеля дало Маймониду основание утверждать, что явления и свойства природы не всегда были такими, как они существуют теперь, когда природа во многом изменяется и в ней не много сверхъестественного. Именно благодаря творческому акту Бога возникли предпосылки существования и изменения мира — четыре стихии и небесные сферы, созданные в первые дни творения. Компромиссность креационистской позиции Маймонида привела его и к утверждению, что в дальнейшем творении воздействие возникших сфер, света и тепла, уже созданных Яхве, играет все большую роль в возникновении минералов, растений, животных и даже людей, одаренных разумом. С седьмого дня прекратилось вмешательство Бога и мир стал жить в соответствии с установившимися естественными законами. Однако вместе с тем автор «Мойре невухим» считает, что божественное провидение распространяется на самые

незначительные компоненты и события природно-человеческого мира. Но, с другой стороны, иудейский философ подчеркнул, что божественное управление остается глубочайшей тайной, совершенно непостижимой для любых человеческих способностей.

Следует полагать, что компромиссность позиции Маймонида стала результатом воздействия библейско-иудейской традиции, которую и сам Маймонид представлял в качестве богослова, хотя далеко не ортодоксального. Он считал, например, совершенно недоказуемым догмат о воскресении тел в Судный день. Смертность человеческой души он признавал только в ее растительных функциях, бессмертие же разумной части трактовал в духовном смысле, а не в соответствии с догматом воскресения — близко к позиции Аверроэса. При всей компромиссности воззрений Маймонида его сближение религии с философией было неприемлемо для иудейской ортодоксии, считавшей, что Священное Писание он «продает грекам». Отсюда неоднократные осуждения и даже сожжения «Мойре невухим».

X. СОЦИАЛЬНОСТЬ И ФИЛОСОФИЯ ВО ВЗАИМОДЕЙСТВИИ С РЕЛИГИЕЙ И ЕЕ ИНСТИТУЦИЯМИ В ЗАПАДНОЕВРОПЕЙСКОМ СРЕДНЕВЕКОВЬЕ

На предшествующих страницах были затронуты некоторые черты становившейся христианско-феодальной цивилизации, достигшей значительной стабилизации в империи Карла Великого. Но ее зрелость наступает в последующие века, когда улеглись нашествия варварских, еще не христианизированных народов и постепенно набирали силу более или менее централизованные западноевропейские (как и некоторые восточноевропейские) государства. Сходство феодального хозяйствования в этих государствах сочетались с огромной, если не определяющей, ролью католической церкви уже в самой экономической и тем более в духовной жизни западноевропейских обществ и государств. Воздействие Церкви, христианской идеологии стало первостепенным фактором единства их культуры. Если античная цивилизация в ее греческом и римском вариантах развивалась органически из собственных социально-культурных начал — при неизбежности тех или иных внешних влияний и заимствований, — то западноевропейская цивилизация представляла собой взаимодействие двух факторов — народной, варварско-романской субстанции и христианско-церковной организации и духовности, через которые на нее в основном и воздействовали античная цивилизация и культура.

Конечно, не следует упрощенно представлять средневековую западноевропейскую духовность как полностью поглощенную представлениями церковно-христианской идеологии. В течение всего Средневековья, и тем более в дальнейшем, жил своей значительной независимой жизнью пласт народной культуры, получавший свое выражение в различных сказаниях и в литературе. Мировоззренческое проявление этого пласта в принципе вы-

ражалось в мифологических представлениях, во многом сходных с теми, которые были рассмотрены в начале этой книги. Однако, поскольку основное ее содержание ориентировано на выяснение глобальных принципов и проблем философского мировоззрения, в дальнейшем мы сосредоточимся главным образом на высшем, церковно-христианском слое средневековой ментальности. Но сначала коснемся некоторых общих черт Средневековой западноевропейской цивилизации.

Она была прежде всего аграрной, основанной на мускульном труде крестьян, использовавших и тяглую силу животных. Со времен Античности была известна водяная мельница, а значительно позже, в XII в. с ближнего Востока пришла и ветряная. Мельница практически исчерпывала производственную механику в течение всего западноевропейского Средневековья. Впрочем, если не считать примитивных осадных приспособлений, употреблявшихся в многочисленных военных действиях. В XIV в. появились и пороховые пушки, постройка которых в дальнейшем стимулировала производство железа.

Принципиальное отличие средневекового общества от античного определялось изменением статуса основного сельскохозяйственного производителя, каковым теперь стал лично свободный крестьянин — владелец небольшого участка земли. Но он оставался лишь его держателем, несшим различные повинности в пользу дворянина-рыцаря, являвшегося более высоким его владельцем. При этом цепь феодальной иерархии насчитывала несколько звеньев, которые в большинстве случаев восходили к власти монарха. Иерархизм же христианской церкви, которой крестьяне тоже обязаны были отдавать некоторую часть урожая, носил, можно сказать, более принципиальный, духовный характер и, в сущности, предшествовал собственно феодальному. Аграрные цивилизации, с их незначительной производительностью — цивилизации, поддерживаемые силой длительных, многовековых традиций, с большой подозрительностью относившееся к любым новшествам и нередко отвергавшее их. Отсюда огромное преобладание в таких цивилизациях отношений непосредственной, личной зависимости, а вместе с тем и устойчивость присущей им социальной дифференциации. Она выражалась прежде всего тремя сословиями с достаточно жестким разделением труда между ними. Первое из них — духовенство, молившееся (oratores) за всех грешников, второе — феодалы-рыцари, защищавшие общество в качестве воинов (bellatores), третьи — крестьяне-пахари

и в той или иной мере ремесленники, труд которых доставлял жизненные средства для всего общества (aratores, laboratores).

Личной зависимости в феодальном обществе натуральных отношений присуща вертикальность, в которой сила воздействия направлена сверху вниз. Горизонтальность отношений между, характеризующих более развитое гражданское общество, веками была минимальна.

В аграрно-натуральном западноевропейском обществе экономическая роль Церкви была весьма значительна, ибо земельной собственностью различного ранга и различной степени она обладала во всех странах. Не говоря уже о собственно папском государстве, от которого в принципе зависели и все другие церковные латифундии. Борьба за юридические права над ними между папами и императорами, как и другими светскими владыками, составляла важнейшую страницу социально-экономической истории западноевропейского Средневековья (так называемая «борьба за инвеституру» особенно между папами и императорами Германии в X–XII вв.) монастырское земледелие длительное время отличалось наибольшей эффективностью.

Но определяющей, в сущности, для всех сторон средневековой жизни оставалась духовно-идеологическая роль церкви. Она и определяла статус священнослужителей как *первого* сословия. Вертикальность отношений в церковной жизни в принципе сочеталась с ее моральной направленностью и авторитетом. Когда многие ее служители и целые институции, вплоть до самих пап, в отдельные времена оказывались подверженными различным «греховным», светским воздействиям, в ней находились силы для самомобилизации и их преодоления. «Обмирщавшаяся» церковь теряла свою притягательность в глазах верующих, в силу чего ослабевала ее идеологическая функция. Отсюда клюнийская реформа X–XI вв., исходившая от тех монастырей, которые бескомпромиссно придерживались бенедиктинского устава, требовавшего строжайшего аскетизма, беспрекословного подчинения аббату, непреклонной борьбы с симонией (покупка и продажа церковных должностей) и другими пороками «обмирщения». Эта реформа оказала решающее воздействие и на институт самого папства. Один из активнейших деятелей клюнийского движения монах Гильдебранд стал римским папой Григорием VII (1073–1085), покончившим с симонией и введшим безбрачие даже для священников. Тем самым служители Церкви еще более отделились от

массы верующих, подчеркивая свою «единоспасающую» функцию и силу «сверхдолжных заслуг» христианских святых, унаследованных римско-католической церковью, глава которой, папа, задолго до этого стал трактоваться как наместник ап. Петра.

Духовная власть папства длительное время позволяла им брать верх над светскими владыками и даже императорами. В конце X в. возникла очередная Римская империя — теперь «священная» — в основном в Германии, но распространявшая свой домен и на некоторые области Северной Италии. Если в качестве королей владыки Германии короновались в Амьене (столица Карла Великого), то императорскую корону папа возлагал на них в Риме, делая их помазанниками Божьими. Отлучение от Церкви могло даже привести светских владык к утрате власти в их доменах. Так, Григорий VII вынудил пойти к нему на покаяние императора Генриха IV. В дальнейшем, в первой половине XIII в., папство достигло вершины своего могущества. Иннокентий III (1198—1216) провозгласил себя викарием уже не только ап. Петра, но и самого Иисуса Христа. Вассальную зависимость (с уплатой значительной дани) от Римской курии принял в начале XII в. английский король Иоанн Безземельный.

Обоснование верховенства духовной власти над светской было чисто сакральным — путем примитивного аналогизма, метафоричности, присущих средневековой ментальности. Так, власть пап сравнивалась со светом Солнца, а власть императора и короля — с отраженным светом Луны, ибо, согласно Книге Бытия, Бог сначала творит Солнце как источник дневного света, а затем Луну как источник света ночного. В ходу была и метафора двух мечей — духовного, более авторитетного, и светского, использование которого должно осуществляться лишь во имя Церкви и по ее призыву.

Напомним также и другой важнейший факт оформления Римско-католической церкви. Длительная борьба пап с Константинопольской патриархией (за которой стояли византийские императоры) за супрематию в церковно-христианском мире закончилась в 1054 г. взаимной анафемой и полным разрывом между католицизмом и православием. Главным «теоретическим» принципом этой исторической схизмы, не касаясь малосвязанных с ней особенностей папства, священства и богослужебной практики, стала трактовка соотношения Бога Отца, Бога Сына и Бога Духа Святого. В греко-восточном богословии последний исходит только от первого, а в римско-католи-

ческом и от второго (формула filioque). С аналогичными богословскими тонкостями касательно природы Христа мы уже встречались, описывая раннее христианство, и тогда видели, что они символизировали развивавшиеся этно-цивилизационные различия. В православно-католической схизме богословские тонкости символизировали тогда уже огромные различия между экономически высоко развитой в тогдашнюю эпоху грекоязычной Ромейской империей и латиноязычным, в основном деревенским, европейским Западом.

В этом контексте следует подчеркнуть первостепенную роль монотеистической религиозности, оформленной жесткими догматами, в социальном самосознании верующих. В эпоху четко еще не сформировавшихся этносов, как и аморфной еще государственности, религиозное вероисповедание стало главным руслом социальной идентификации его фанатичных приверженцев. Понятие религиозной ортодоксии, строго догматического правоверия появилось еще в эпоху древнего христианства. В особенности, когда оно закрепило свою догматику как государственная религия на первом Никейском (325) и на последующих соборах. Теперь же, с позиций католической ортодоксии, все другие религии воспринимались как ложные и непримиримо враждебные учения, достойные насильственного ниспровержения. Примеры тому дали крестовые походы западноевропейского воинства на мусульманский Ближний Восток в XI – XIII вв. Их подлинные причины были социально-экономическими (в частности, перенаселенность некоторых областей), но католическая церковь, их инициировавшая и пропагандировавшая, внушила рыцарям, крестьянам (и даже детям в одном из таких походов), что они идут на освобождение Гроба Господня и Святой земли — а Иерусалим не только главный ее город, но и «пуп» всей Вселенной — от злостных мусульманских нечестивцев, обосновавшихся здесь. Знаменательно, что зависть к богатству византийцев с их блестящей столицей Константинополем, огромным городом (Царьград русских средневековых текстов), не имевшим аналогов в Западной Европе, повернула крестоносцев четвертого похода именно в эту сторону. В их представлении византийцы, хотя и христиане, но злостные еретики, заслужившие ограбления и подчинения (Латинская империя, основанная в 1204 г. в Константинополе, существовала несколько десятилетий).

Среди специфических черт средневековой ментальности — тотальное преобладание коллективного, корпо-

ративного начала над индивидуально-личностным — от крестьянской общины до сообществ ремесленников в городах, феодально-рыцарских вассальных отношений, дворов монархов, не говоря уже о Церкви, связанной наиболее жесткой и беспрекословной иерархией. Христианское, как и любое другое религиозное и тем более монотеистическое вероучение, весьма настороженное и даже враждебное ко всяким новациям, стимулировало и освещало максимальный *авторитаризм* идеологии, запечатленный в той или иной мере на всех явлениях культуры.

Вялость динамики феодального общества во всех его звеньях выражалась и в присущем ему переживании времени. Субъектное время оказывалось максимально приближенным к календарному, а субъективное задавалось характером профессиональной деятельности — крестьянской, ремесленной, военной. Сакральность времени была пропорциональна его поглощенности вечностью.

Историки, анализировавшие проблемы средневековой цивилизации и культуры — подчеркивают *символизм* как один из определяющих факторов религиозно-христианской ментальности.

Здесь проявлена уже широта антропоморфных аналогий, присущая мифологическому мировоззрению варварских, дохристианских обществ. На него накладывалось христианско-монотеистическое вероучение, включавшее в себя определенные философские элементы. Если все вехи — теофании абсолютно единого непознаваемого Бога, то их осмысление допускает самые разнообразные антропоморфные аналогии, которые сплошь и рядом трансформируются в символы. Ими пронизана сама догматика литургии, начиная с символа креста (а крещение — первый шаг социализации новорожденного). Символично множество проявлений культуры. Например, готическая архитектура, сменившая романскую, выражала в сознании верующих устремленность храмов к небу. Цитированные выше слова из Книги Премудрости Соломона о Боге, все расположившем мерою, числом и весом, давала самые различные «трактовки» переносного значения чисел. Начиная со священной Троицы, получавшей разнообразные переосмысления четверки — четыре стороны света и т. п. Некоторые символизмы сыграли в дальнейшем значительную роль при философском переосмыслении. Такова метафора природы как своеобразной книги, которую в принципе можно читать. Сама идея восходит к ближневосточной астрологии, но в хрис-

тианском Средневековье она приняла форму сопоставления Библии и природы. Сотворенная тем же Богом, она может трактоваться так, как своего рода книга.

Символизирующая ментальность религиозного мировоззрения — особенно в эпоху Средневековья — неразрывно связана с убеждением в переполненности окружающего мира многообразными чудесами. Выше было замечено, как папа Григорий Великий подчеркивал роль чудес, которые неотделимы от деятельности святого. Церковь ту же идею и связанную с ней богослужебную практику культивировала и во все позднейшие века Средневековья (в сущности, это продолжается и в наши времена, хотя и в других масштабах). За любым чудом в принципе всегда можно мыслить дело Божественного Провидения.

Еретические учения и движения в западноевропейском Средневековье

Социально-стабилизирующая роль Церкви была особо значительна в ее борьбе против различных еретических учений, отклонений от сложного христианского учения и тем более движений, опиравшихся на них. В отличие от еретических движений эпохи формировавшегося и торжествовавшего христианства, в которых в общем преобладало этническое содержание, в западноевропейском Средневековье, при всей первоначальной слабости городской жизни, она все же была социально наиболее дифференцированной, заключавшей в себе различные группы и слои, резко неприязненные к господствующим сословиям и классам. Из городов еретические учения проникали и в сельские массы. Иногда в эти движения вовлекались и некоторые дворянско-феодальные круги. Сама Церковь, взывавшая к социальной справедливости и, как увидим, стремившаяся ее поддерживать, вместе с тем нередко впадала в грех обогащения, усиливала в обществе ханжество, стимулируя еретические настроения не только в низших, но и в высших слоях общества.

Одно из наиболее распространенных еретических учений и движений носило обобщенное наименование *катаров* (греч. «чистых»). Определяющий идейный источник этого учения — древнее манихейство. Крайний его дуализм, подхваченный византийскими павликианами, затем болгаро-сербскими богомилами, в XI в. достиг Северной Италии, затем Южной Франции, где и обрел

свое наименование. Определенную идейную стимуляцию это учение получало от самого христианства с его постоянным противостоянием Христа и Антихриста, борющихся за человеческую душу. Скрещенное с манихейством, это исконное представление и породило не только мифологию, но и вероисповедную практику катарства. Сатанаил стал старшим сыном единого Бога и творцом всего реального, телесного мира. Христос, воплотивший доброе начало, открыл людям возможность спасения. Но он отнюдь не равен Богу Отцу, поэтому большинство катаров отвергало представление о смерти и воскресении Христа (и символ креста). Перекликаясь с древними гностиками, катары отвергали Ветхий Завет, признавая только Евангелия и некоторые другие сочинения Нового Завета. И тем самым перечеркивались тринитарная и христологическая компоненты христианского вероучения. Революционность же мифологии катарства состояла в радикальном осуждении всех давящих феодальных порядков и самой христианско-католической церкви, их святительницы, как созданных дьявольским началом. Отсюда отрицание катарами христианского культа, отказ от храмов, икон, обрядов, включая крещение, причастие (евхаристию), покаяние христианско-католической церкви (в сущности, и православной). Официальной Церкви катары противопоставляли собственную церковную, более простую организацию. Ее своеобразное священство составляли так называемые *совершенные* (perfecti), которые максимально заостряли аскезу, отказывались от семьи и собственности. «Совершенные» давали «утешение» массе остальных верующих (credentes), которые имели семью и собственность, не столь рьяно предавались аскезе и своим трудом содержали «совершенных».

Хорошо известна яростная борьба католической церкви против еретических учений и их носителей. На трех церковных соборах XII в. была провозглашена анафема катарам и другим еретикам, объявленным врагами Церкви и государства. В начале следующего, XIII в. Иннокентий III объявил крестовый поход против южнофранцузских катаров-альбигойцев. Французский король и северофранцузские рыцари жестоко разгромили их, присоединив Прованс к Франции.

Глубинные мечты широких масс о справедливости, равенстве, реализуемые не в конце времен в день Страшного суда и в посмертном существовании, а еще в этой жизни, выражались *милленариями* (хилиастами). Идея божьего царства в текстах Ветхого Завета, трансформированная

в Апокалипсисе' и ориентированная на представление о втором пришествии Христа, обсуждались теологами патристики, большинство которых отвергало это представление. Августин преодолевал его в своей концепции истории в «Граде Божием». Но идея милленариев снова и снова возрождалась в западноевропейском Средневековье. Второе пришестве Христа приведет к полной нейтрализации Антихриста, воскрешению святых и всех подлинно веровавших в него и пострадавших за это, их райскому блаженству в условиях полной гармонии человека и природы, продлится тысячу, лет вплоть до последней битвы Христа с Антихристом и Последнего суда.

Своеобразное теоретическое осмысление идей милленаризма разработал калабрийский монах Иоахим Флорский (ум. в 1202 г.) свою теолого-историческую концепцию он изложил в сочинениях «Согласование Нового и Ветхого Заветов», «Комментарий к Апокалипсису», «Новый Апокалипсис». Концепция Иоахима более рационалистична по сравнению с концепцией истории Августина (впрочем, в основу ее положена догматика Троицы). Согласно Иоахиму история человечества проходит три состояния (status mundi). Первое из них — эпоха Ветхого Завета, продолжавшаяся от Адама до Христа. В этом царствовании Бога Отца люди жили во плоти и поклонялись ему лишь из страха наказания. Второй период, наступивший после пришествия Христа, — это торжество священства, писаного Евангелия, когда люди не только следуют своим телесным склонностям, но и почитают Бога из чувства любви к нему. Каждый из этих периодов распадается на шесть кризисов-смятений (tribulationes) в соответствии с 6 днями творения. Но наибольшее «смятение» ожидает христиан около 1260 г. (дата сконструирована путем символического толкования некоторых событий Книги Юдифи). Богатство существующей Церкви и развращенность священства будут полностью преодолены, нечестивцы истреблены. Возвещенное Ангелом наступит царство Святого Духа, эпоха Вечного Евангелия, когда просияет полная истина и абсолютная справедливость, не нуждающиеся ни в каких буквах существующих писаных Евангелий. Эпоха эта продлится до конца времен.

Иоахизм, столь радикально трактовавший Священное Писание и весьма заостренный против господствующей Церкви, был решительно осужден как еретическое учение (одновременно с катарством на IV Латеранском соборе в 1215 г.). Но его антиклерикально-уравнительские идеи неоднократно возобновлялись в последующие века.

С учением Иоахима Флорского перекликались идеи его современника Амори (Амальрика) из Бена (ум. в 1206 г.), преподававшего в конце XII в. свободные искусства и теологию в Парижском университете (его воззрения конструируются главным образом по возражениям его посмертных оппонентов Альберта Больштедта и Фомы Аквинского). Вероятным теолого-философским источником воззрений Амори послужили идей Эриугены, как и Иоахима Флорского. Утверждая, что Бог есть все и все есть Бог, Амори формулировал пантеистическую (и панэнтеистическую) тенденцию. Ее заостряли его последователи в парижской и других епархиях — так называемые амальрикане. По-видимому и под влиянием идей Иоахима Флорского они учили о трех эпохах человеческой истории. В первую из них Бог Отец воплотился в Аврааме, во вторую Бог Сын принял облик Христа, а в третью Бог Святой Дух вселился в каждого человека, ставшего его частицей, как и «тела Христова». Тем самым люди стали «чистыми», свободными от греха, и поэтому нет необходимости ни в священных таинствах, ни в обрядах, как и в самой Церкви, глава которой, папа, отождествлялся с Антихристом. В отличие от учения катаров, воззрения амальрикан, обнаруживая пантеистическую тенденцию, не были ни дуалистическими, ни аскетическими, как первые. Они и не получили столь широкого распространения, как учение и религиозная практика катаров (хотя впоследствии под их влиянием находилось движение «братьев и сестер свободного духа» в южной Германии, Нидерландах и Франции). Воззрения Амори и его последователей были решительно осуждены на соборе в Париже в 1209 г. (и повторно на упомянутом Латеранском соборе 1215 г.). Труп Амори был выкопан и выброшен в поле. Одновременно было осуждено и учение Скота Эриугены, на которое опирался Амори. В 1225 г., по распоряжению папы Гонория III множество экземпляров «Разделения природы» были сожжены.

Запретительное воздействие институализированной религиозно-церковной идеологии на любые отклонения от жестко зафиксированных догматов, а в меньшей мере и на некоторые философские учения, в западноевропейском Средневековье было особенно значительным, а по отношению к некоторым еретическим движениям, как выше зафиксировано, и весьма репрессивным. В XIII в. появилась и папская инквизиция, надзорная деятельность которой, то усиливаясь, то замирая, продолжалась и в последующие века.

В марксистской историко-философской традиции идеологически-репрессивная роль Церкви всегда трактовалась как стимулированная необходимостью защиты интересов господствующих сословий и классов. В принципе это справедливо, но не менее справедливо и то, что идеологическая функция Церкви — функция охранительная, стабилизирующая для всего общества. Жестокости инквизиции, приходившие в кричащие противоречия со множеством гуманистических положений христианства, определялись общим состоянием обычаев и моральности той весьма темной эпохи. Многие еретические движения, резко порицая «обмирщавшуюся» и богатевшую Церковь, взывали к примеру Христа и бедной апостольской Церкви первых веков. Она была вынуждена с этим считаться, вводя серьезные реформы, одной из которых была упомянутая выше клюнийская.

В начале того же XIII в. в Италии развернулось весьма сильное движение, инициированное Франциском Ассизским (умер в 1226 г.). Монашеский аскетизм он силой впечатляющего личного примера дополнил последовательным отказом от всякой собственности и покаянием. Множество мелких ремесленников и других бедняков, включившихся в это движение, не призывали к борьбе против Церкви и к обобществлению имущества. Проповедь полного смирения у самого Франциска и его последователей, безропотного принятия окружающего мира как Божьего творения, все время подверженного греховным соблазнам, дополнялась практикой проповедей и идеалов нестяжания и бедности и попытками миссионерской деятельности в мусульманском мире. Иннокентий III и его преемник Григорий IX проницательно оценили человечность этого движения, приближавшего Церковь к настроениям народа. Был утвержден устав братства францисканцев (так называемых миноритов), в дальнейшем трансформированный в орден со строгой организацией (сам Франциск канонизирован в 1228 г.). В дальнейшем этот орден объединил многих философов преимущественно августинианского направления.

Одновременно с ним возник и доминиканский орден (основатель испанский дворянин, а затем священнослужитель Доминик де Гусман). В отличие от францисканцев это был орден клириков. Хотя по примеру францисканцев доминиканцы тоже объявили себя нищенствующими, но этот обет выполняли нерадиво, стремясь лишь к умеренности, к отсутствию роскоши в принадлежавших им церквях и монастырях. Огромное рвение домини-

канцы проявляли в «заботе о душах», реализуемой прежде всего в непримиримой борьбе против еретических уклонений от католичества (сам орден возник во время крестового похода против катаров-альбигойцев). Члены ордена стали рьяными служителями инквизиции. Вместе с тем они стали наиболее активными в постановке теологического образования в сугубых интересах официальной Церкви.

Социальные изменения и развитие образования в зрелом Средневековье

Наибольшего политического могущества и духовного авторитета римско-католическая церковь достигла в XIII в., особенно в первой его половине. Но постепенно они ослабевают под воздействием двух решающих факторов общественной жизни — развития городов и укрепления абсолютистских монархий во Франции, Англии, Испании, имперской и княжеской власти в различных государствах Германии, Нидерландов.

Хронологическое первенство в этих важнейших процессах принадлежало городам. Их торгово-ремесленная деятельность, в дальнейшем перераставшая в мануфактурную, как и деятельность возникавших здесь школ и других явлений цивилизации, постепенно теснила их роль административных и церковных центров. Уже XII в. историки Средневековья нередко называют новым Возрождением (после Каролингского) — предшественником настоящего Возрождения, начавшегося в Италии уже в XIV в. С XII в. города набирают все большую социальную и культурную силу, особенно в Северной Италии, в различных областях Франции, в Нидерландах, Северной Германии. Возможно именно в эту эпоху возникла широко известная немецкая пословица «Городской воздух делает свободным» (Die Stadtluft macht frei), ибо тот, кто так или иначе оказался горожанином, в той или иной мере вырывался из жестких пут сословной регламентации. В рождавшемся здесь гражданском обществе многовековые вертикальные отношения подчинения сверху вниз осложнялись горизонтальными отношениями более свободных индивидов. В жесткой феодально-иерархической структуре увеличивались трещины индивидуализма.

Показательна в этом контексте так называемая рецепция римского права, его частичное восстановление — прежде всего Дигесты, собрание сентенций римских

юристов II–III вв. из «Кодекса» Юстиниана. Они детально регулировали отношения собственности частных лиц. Юриспруденция, первым центром которой стал университет в Болонье, возникший уже в конце XI в., добавилась к тривиуму гуманитарных искусств.

Оживление и углубление динамики человеческих отношений в городах усиливало здесь и оценку фактора времени. На башнях североитальянских городов уже в XIV в. появились башенные механические часы — пускай только с часовой стрелкой (до того пользовались более примитивными водяными часами). Башенные часы стали, в сущности, первым механизмом, полностью сконструированным человеком, независимым в своем ходе — в отличие от мельниц — от внешних факторов. Поставленные на видных местах, такие часы стали играть все большую общественную роль. Они секуляризировали время, вычленяя его из вечности и противопоставляя его ей.

Все названные обстоятельства, связанные с развитием городской жизни и активизацией экономики, меняли западноевропейское общество и усложняли положение Римско-католической церкви как его главной духовной руководительницы. Но непосредственная опасность исходила для нее от власти монархов все более стабилизировавшихся национальных государств. Папа Бонифаций VIII пытался проводить концепцию «двух мечей» и утвердить свой теократический приоритет в отношении французского короля Филиппа IV, но потерпел решительное поражение, был даже арестован посланником короля и от огорчения умер (1313). Через несколько лет его преемник был вынужден покинуть Рим, перенеся свою резиденцию в южнофранцузский Авиньон.

«Авиньонское пленение» папства (до 1377 г.), как многие последующие годы после его возвращения в Рим, знаменовали углублявшийся упадок политического и морального авторитета Римско-католической церкви. Став огромной бюрократической организацией, заботившейся прежде всего о своих фискальных интересах, она все больше погружалась в пороки «обмирщения». Усиливались «еретические движения», переходившие в вооруженную борьбу в Италии, Франции, Англии, Чехии, Германии. Хотя социальное острие этих движений плебейско-крестьянских масс было направлено прежде всего против дворянства, но весьма большую роль в их мобилизации и стремления к равенству играла и критика непомерных богатств развратившейся Церкви. Огромное распространение получил идеал первоначальной бедной

апостольской церкви. Возобновлялись идеи катарства, иоахимизма, мистико-пантеистические настроения и идеи, отвергавшие сложный, отчужденный культ официальной Церкви. В период «осени Средневековья» она вступала в эпоху Возрождения. К этому времени философия Средневековья пережила длительную и сложную историю.

Вместе с тем в странах Западной Европы далеко продвинулось и образование. Церковно-монастырские школы появились давно, о чем сказано выше, но более значительную роль стали играть городские нецерковные школы. Некоторые из них особо выделялись преподаванием той или иной дисциплины: право преподавали в упомянутой школе Болоньи в конце XI в., а медицину в школах Солерно (Ю. Италия) и Монпелье (Франция). Постепенно появлялись и другие городские школы, и некоторые из них к концу XII — нач. XIII вв. становились *университетами* — в Париже, Оксфорде и Кембридже (Англия), Неаполе, Риме, Саламанке (Испания, 1230 г.). В XIII–XIV вв. университеты были основаны не только в Западной, но и в некоторых странах Восточной Европы. Университеты — центры «всеобщей школы» (studium generale). Само это латинское слово — «совокупность», «общность» — отражало отмеченную выше корпоративность средневековой социальности и культуры, в которой общее — организации факультетские, преподавательские, «по нациям» — превалировало над индивидуальным (но, конечно, не могло его полностью перечеркнуть). Корпоративность в данном случае служила определенной гарантией независимости университетов от церковных и светских властей, обеспечивая им значительную автономию. Для корпоративности университетского образования характерно также, что в ряде университетов Церковь поручала его членам ордена доминиканцев, в других же в роли преподавателей выступали францисканцы. Принадлежность к этим орденам, как увидим, отражала и различие их философских направлений.

Низшие, и наиболее многочисленные, факультеты, где изучались «свободные искусства», именовались также философскими. Юридический и медицинский (где они были), как более специальные, стояли выше их. Но высшим, наименее многочисленным, факультетом, был факультет теологии, готовивший служителей церкви (хотя в некоторых более поздних университетах их не было). Обучение, разумеется на латинском языке, включало лекции (lectio — обычно чтение вслух по принятым весьма дорогим тогда книгам) и диспуты по этому материалу.

Западноевропейская схоластическая и мистическая философия в ее взаимодействии со знанием и науками

В отличие от мусульманского мира философское знание в западноевропейском католическом мире длительное время было значительно более зависимо от религиозно-теологического комплекса, располагая меньшим объемом философских и научных знаний Античности. Показательно, что многие христианские философы, продолжая категорические установки мыслителей патристики, подчеркивали здесь социальные преимущества веры как более «легкого» и распространенного знания, не требующего трудных усилий ума и доступного множеству людей в отличие от философского знания, более сложного и элитарного. Главный авторитет католической ортодоксии Фома Аквинский (XIII в.), доказывая моральные преимущества веры над знанием, писал в важнейшем своем произведении «Сумма против язычников», что «если бы один лишь путь разума вел к познанию Бога, род человеческий оставался бы во тьме величайшего невежества, ибо богопознание, более всего другого делающее людей совершенными и добрыми, досталось бы не многим, и то по истечении долгого времени» (I. 4).

Коллективистское начало общественной жизни требует максимальной устойчивости веры, которая в средневековом обществе с присущей ему повелительностью традиций функционировала прежде всего и главным образом как религиозно-фидеистическая вера. Патристика исходила из Священного Писания, для осмысления и истолкования коего привлекались идеи древнегреческой философии. Теперь же наследие патристики — прежде всего Августина и других латиноязычных Отцов христианско-католической церкви — вместе с умножавшимися решениями церковных соборов, римских пап и других авторитетов образовало Священное Предание. Расширяя и усложняя догматику вероучения, оно усиливало контролирующую роль Церкви по отношению к философии, как и культуры в целом. В этом существенное отличие функционирования философской мысли в христианско-католическом мире от мусульманского, где общинное начало религии значительно ослабляло силу централизованного воздействия вероисповедной догматики. Вместе с тем осмысление «школьной», схоластической философией вероисповедного комплекса осуществлялось в католическом мире обращением к идеям античной философии.

Ранняя схоластика X–XI вв. располагала немногими текстами Платона, а также Аристотеля и Порфирия, переведенными Боэцием, и, конечно, текстами Августина. Как отмечено, Алкуин выдвинул на первый план диалектику, как наиболее значимое из «свободных искусств», для определенной систематизации христианского вероучения. Диалектика в раннесредневековой западноевропейской схоластике понималась прежде всего в ее платоновском смысле, объединявшем онтологический и гносеологический аспекты. Некоторые произведения Августина, а также схоластиков написаны как диалоги, что усиливало в них дискурсивное начало и обращало к аристотелевскому смыслу диалектики, выявлявшему ее собственно логическое содержание. Нарастание такого содержания, углубляя рационализирующее начало схоластики, разводило теологию и философию, которые в патристической мысли, нередко именовавшей теологию философией, составляли некое аморфное единство.

Среди сторонников диалектики в ранней схоластике значительную активность проявил Беренгар Турский (ум. 1088). Приняв участие в спорах о евхаристии, он написал сочинение «О священном причастии». Для осмысления таинства причащения «телу и крови Христа», Беренгар обратился к аристотелевско-боэцианским понятиям субстанции и акциденции, усложняя и усиливая символическую трактовку этого таинства. Церковь, усматривая эффективность вероучения в незыблемости его догматов, колеблемых диалектическим разъяснением, на своих соборах дважды (1059, 1076) осудила теологическое теоретизирование Беренгара.

Такую позицию Церкви по отношению к рационализирующему философствованию в те же годы достаточно пространно обосновывал теолог Петр Дамиани (ум. 1072) в сочинении «О божественном всемогуществе». Его в целом августиновская позиция в этом базисном вопросе определялась резким выдвижением на первый план *волевого* начала божественного существа, которым полностью определяется его разумно-познавательная компонента. Автор подчеркивает, что, поскольку мир исторгнут Богом из ничто, природная необходимость всегда может быть поломана его волевым всемогуществом. Вневременность божественного интеллекта позволяет ему видеть как прошлое, так и будущее в одновременности, как «вечное сегодня» (X.1. С. 373). История теряет свою сослагательность, ибо божественная воля способна изменить и прошлое. Иррационализация божественной деятельности

закономерно привела Дамиани к отвержению стремлений «диалектиков» прояснить «божественные тайны». Отсюда и широко известное положение активного сторонника реформы церковной практики (борьба против симонии) о философии («школьная наука») как смиренной служанке вероисповедной госпожи «при разъяснении священных изречений» (Там же. С. 368). Отводя такую роль диалектике (и риторике), Дамиани не принимал «крайностей» ее использования Беренгаром и в общем выступал как антидиалектик.

Более основательную и уравновешенную в интересах Церкви концепцию соотношения вероисповедания и диалектики сформулировал аббат бенедиктинского монастыря в Ле Беке (Франция), а в конце жизни примас Англии архиепископ Кентерберийский Ансельм (1033–1109). Среди его произведений в философском аспекте наиболее интересны «Монологион», имеющий подзаголовок «Образец размышления о смысле веры (...ratio fidei, или «К самому себе...»), и «Прослогион» («К самому себе о смысле веры»), подзаголовок которого особенно показателен — «Вера, ищущая разумения» (fides quaerens intellectum). Отсюда широко известный тезис Ансельма — «верую, чтобы понять». Существование Бога, а затем и положения вероучения могут и должны быть прояснены деятельностью разумения на путях «диалектики», без чего они неубедительны. В обоих названных произведениях обосновывается тотальное понятие Бога. В отличие от Дамиани его волевая компонента оттеснена интеллектуальной.

В «Монологионе» автор множество раз фиксирует преходящесть, относительность всех конечных вещей и состояний, существующих «через иное». Но такая констатация сочетается у него с убеждением, интуицией целого, скрывающегося за «различными местами или временами» (X.2. С. 71), целого, существующего «через самого себя». Именуемое также «творящей природой», субстанцией, сущностью, в конечном итоге оно приравнивается к единому и единственному Богу.

Так интуитивно постигаемое, предельное бытие в «Прослогионе» (II) обосновывается как первое и последнее понятие, как «нечто, более чего невозможно помыслить (представить — cogitare)». Монах Гаунило в небольшом сочинении возразил Ансельму в том духе, что можно представить себе некий превосходный остров в океане, населенный блаженными обитателями, но не может быть никакой гарантии в реальности его сущест-

вования. В ответе ему Ансельм стремился раскрыть, что на психологическом уровне можно представить очень многое, а на логическо-интуитивном мыслится только единственное понятие предельного, верховного бытия, т. е. Бога. А таковое понятие с необходимостью выходит за пределы мысли, свидетельствуя о самом божественном бытии. В дальнейшем такой, по сути чисто интуитивный, дискурс Ансельма, сливающий субъект-объектность в едином понятии предельного бытия, был назван Кантом онтологическим доказательством бытия Бога (хотя развернутого доказательства в «Прослогионе» нет).

Многие философствовавшие Отцы Церкви комментировали изречение самого Бога Моисею (Исх., 3, 14) — «Аз есм Сущий». Теперь Ансельм стремится предельное, божественное бытие раскрыть как триединую *личность*, выступающую и как Отец, и как Сын, и как высший, неделимый Дух и одновременно как Слово. Поскольку в этом понятии всех понятий более подчеркнута его вневременность, извечность, следует мыслить его главным образом как абсолют, а не сверхабсолют. Такой аспект божественного существа более адекватен его пониманию как личности. Традиционная платоновская формула высшего бытия отождествляла его с благом. Философская мысль христианства в лице Ансельма трансформировала благо в предельные моральные совершенства, присущие божественному Субъекту. Относительность самых достойных моральных качеств человека при все большей их эминенции, осознании превосходства высшего над низшим ведет, согласно автору «Прослогиона», к убеждению в наличии абсолютных моральных совершенств у божественного Существа. Так, на путях катафатической, положительной теологии, основной в схоластике, при которой градация совершенств ведет к божественному пределу, тоже осуществляется, по Ансельму, доказательство бытия личного Бога. При полном его бесстрастии Он есть носитель наивысшего добра, перечеркивающего всякое зло, справедливости, милосердия и т. п. Высший смысл абсолютности бытия Бога-Творца в том, что он дарит относительное существование всякой «твари», которое в любой миг может и отнять.

В «Монологионе» «первый схоластик», как его часто именуют, развернуто обосновывает догмат Троицы, в силу которого «следует верить в Отца и Сына и Духа их в равной степени, и по отдельности, и в троих вместе» (X.2. С. 119). В самом обширном своем догматико-теологическом произведении «Почему Бог вочеловечился?»

Ансельм применяет рационалистические аргументы и к другим догматам христианского вероучения.

Для авторитаризма созревавшей схоластики весьма характерными становятся с XII в. «Книги сентенций», мнений преимущественно патристических Отцов Церкви, а затем и других авторов по основным положениям христианско-католического вероисповедания. Самыми распространенными стали «Четыре книги сентенций» (1150—1152) Петра Ломбардского, в которых изложение мнений различных авторитетов сочеталось с опровержением мнений, им противоречивших. Этот опус стал основным учебным пособием, излагавшимся на теологических факультетах университетов. Комментарии на него писали в дальнейшем многие магистры теологии. Если и не все они, то подавляющее их большинство представляли более или менее официальную теологию, в системе и контексте которой философская мысль не посягала на ее догматы и авторитеты, а выступала как то или иное их разъяснение и обоснование. Однако появлялись и такие магистры диалектики и «свободных искусств», которые в своем увлечении ими так или иначе выходили за рамки одобряемой Церковью «гармонии» теологии и философии.

Наиболее ярким из таких магистров стал Петр Абеляр (1079—1142), возмутитель спокойствия галльского духовенства, плодовитый автор и активный преподаватель, увлекавший множество любознательных и беспокойных школяров. Удивительна для той авторитарной эпохи автобиографическое сочинение «История моих бедствий», где он изложил факты своего знаменитого романа с одной из его учениц, Элоизой, нарисовал интереснейшую картину религиозно-преподавательской жизни и теолого-философских споров. «Рыцарь диалектики», как его нередко именуют, ее страстный приверженец, неплохо для своего времени знавший многие факты античной философии, проявил в отношении вероучения и теологии критический настрой, приведший его к уклонению от давно сложившейся догматики вероисповедания, за что был дважды осужден на поместных соборах галликанской церкви. Показателен его опус «Да и нет», где собраны противоречивые высказывания многих Отцов Церкви по различным вероисповедным «вопросам» (quaestiones). Терминологическая нечеткость привлеченных здесь теологических материалов открывала перед «диалектикой» возможности их рационализации. В последнем своем произведении «Диалог между философом, иудеем и христианином», сам заголовок которого заключал в те време-

на антидогматическую интенцию, автор сокрушался о том, что в течение веков знания людей возрастают, а вера остается совершенно неизменной, ее слепо придерживается множество людей, порицающих того, кто ставит те или иные недоуменные вопросы. Сам Абеляр видел их так много, что фактически ставил теологическую проблематику в зависимость от анализирующей способности разума. Его непримиримый противник, мистик Бернард резко порицал Абеляра за то, что он стремится верить только в то, что предварительно исследовал разумом. Такую позицию смелый магистр проявил, в частности, в трактате «О единстве и троичности Бога», который по приговору Суассонского собора в 1121 г. вынужден был сам бросить в огонь.

В развитии противостояния философской мысли и теологической догматики в первой половине и середине XII в. весьма значительную роль сыграла деятельность магистров Шартрской школы, возникшей при кафедральном соборе еще в конце X в. В эти же годы ее возглавлял Бернард (ум. ок. 1130), знаток римских писателей, а также вдохновитель платонического движения, ориентированного главным образом на «Тимей» (в переводе и с комментариями Халкидия). Весьма значителен его ученик и преемник в качестве главы школы (до 1141 г.) Гильберт Порретанский. Знаток и комментатор Боэция, он вместе с тем автор «Книги шести начал», в которой стремился продолжить «Категории» Аристотеля. Как канцлера школы его сменил Теодорик (брат Бернарда, ум. ок. 1155), автор сочинения «О семи днях и шести различных творениях» — натурфилософский комментарий к ветхозаветной Книге Бытия, ориентированный на платоновский «Тимей» и содержащий другие идеи античного идеализма. Но более показателен для прогресса философской мысли «Гептатейхон» — компендий семи свободных искусств, в котором в контексте квадривия акцентированы идеи философии природы и умозрительной космогонии с математическими ассоциациями в духе платонизма, пифагореизма, неоплатонизма. В контексте тривия впервые для этой эпохи Теодорик осмысливал тексты аристотелевских «Первой аналитики», «Топики» и «Опровержение софистических умозаключений». До того западноевропейским магистрам были известны в переводе Боэция только «Категории», «Введение» в них Порфирия (в его же переводе) и «Об истолковании», составлявшие «старую логику». Названные же аристотелевскими материалы образовали «новую логику». Тем самым расширялся собственно логический ас-

пект диалектики, усиливалось рационалистическое содержание схоластики, которое в ряде отношений у некоторых авторов выбивалось за рамки теологии. К Шартрской школе принадлежали также Бернард Сильвестр (ум. 1167), автор поэтизированного сочинения «О целокупности мира, или мегакосм и микрокосм», — теологизированной философии природы, а также Гильом из Конша (ум. ок. 1150), автор энциклопедической компиляции «Философия мира» и комментаторских сочинений. Крупнейший магистр той же школы Иоанн Солсберийский (ум. 1180 как епископ Шартра). Из его произведений особенно важны «Поликратик» общественно-политического содержания и «Металогик» (оба 1159), трактующий практику преподавания тривия в школах, философски же наиболее интересен истолкованием познания, во многом определяемого критическим восприятием некоторых схоластических рассуждений.

Значение деятельности Шартрской школы в целом состоит в переносе акцента со спекулятивно-теологической проблематики на проблематику природоведческую. Первая с необходимостью была ориентирована на тексты Священного Писания, Августина и других авторитетов патристики, вторая же — на тексты платоническо-неоплатонические, в меньшей мере и аристотелевские. В «Металогике» Солсберийца наметилось даже понимание значения опыта для продвижения предметного знания. Если же трактовать воззрения магистров Шартра в аспекте отношений теологии и философии, то следует зафиксировать начало концепции разделения их предметов, различающихся источниками знания и методами их интерпретации, начало концепции «двух истин», более четко сформировавшейся в дальнейшем.

Деятельность рассматриваемой школы немаловажна и в собственно гуманитарном аспекте. В разной мере ее магистры были ценителями римской литературы — Цицерона, Лукреция, Вергилия, Овидия и других ее творцов, позволявших расширять содержание философии литературой. «Металогик» же Иоанна Солсберийского интересен в этом контексте моментом академического скептицизма, почерпнутого у Цицерона и направлявшегося против словесной темноты различных универсалий. Мыслители Шартрской школы нередко трактуются в истории философии как предшественники гуманистов эпохи Возрождения XIV—XV вв.

Весьма близок к школе шартрийцев Алан Лилльский (ум. ок. 1202), философ, теолог, проповедник и поэт. Ши-

роко образованный, он назывался «всеобъемлющим доктором». В борьбе против дуалистическо-манихейского мировоззрения катаров (но также против сарацин и иудеев) он написал трактаты «О католической вере против еретиков» и «Правила теологии», а также прозаическо-поэтический (в подражание «Утешению философией» Боэция), моралистическо-натуралистический «Плач природы» и аллегорическо-моралистическую поэму «Антиклавдиан». Осознавая малоубедительность, неэффективность для подлинного понимания мировоззрения различных авторитетов, Алан в первом из названных произведений сформулировал весьма значимую фразу — «у авторитета нос из воску, и его можно повернуть в любом смысле, а поэтому следует подкрепить его разумными доводами» (Х.7. С. 331). Рационализация теологии раскрывается в «Правилах теологии». Ознакомившись с переводом Евклидовых «Начал» и вдохновленный строгостью математического знания, автор стремился распространить его и на вероучение, считая, что «в Отце — единство, в Сыне — равенство, в Святом Духе — связь единства и равенства» (Там же). Подобно геометрии, теология должна сформировать свои исходные правила и изложить христианское вероучение дедуктивно. В теологии при этом выявляются неоплатоническая триадность — «В наднебесной области существует единство, в небесной — двойственность, в поднебесной множественность» (Там же).

Рационализирующие стремления схоластики, в особенности у Абеляра, философов Шартрской школы, Алана Лилльского, усиливая компонент знания, колебали фидеистическое ядро христианско-католического вероисповедания. В XI в. аналогичная активность Беренгара и других «диалектиков» вызвала отпор их противника Дамиани. В первой половине XII в. аналогичную позицию развивал Бернард (ум. 1153), гонитель Абеляра, участник осуждения Гильберта Порретанского, вдохновитель политики современных ему пап Иннокентия II и Евгения III (хотя до конца жизни будущий святой католической церкви оставался аббатом основанного им монастыря в Клерво). В сочинениях «О любви к Богу» (1123), «О благодати и свободном решении» (1128), «О созерцании» (1148—1152), в проповедях и письмах Бернард Клервоский стал одним из самых видных теоретиков и практиков *мистики* в средневековой западноевропейской философии.

Мистика обычно трактуется как другое наряду со схоластикой направление религиозной философии, стремя-

щейся не только теоретически, умозрительно, но и практически, действенно укрепить фидеистическую компоненту в комплексе верознания. В этой своей сути она восходит к сокровенной практике древнегреческих религиозных мистерий (mystikós — таинственный) в официально не признаваемых культах Диониса и других еще «языческих» богов. В сложных монотеистических вероучениях христианства, иудаизма, мусульманства мистика выражала прежде всего таинственность, полную непостижимость тотальной субъект-объектной личности Бога, необъяснимость чуда всего мироздания, как и души человека, в особенности факта его смерти.

В принципе противоположность схоластики и мистики относительна. Схоластика, как мы уже установили на примере Ансельма Кентерберийского, нередко характеризуемого в качестве первого схоластика западноевропейского Средневековья, выявляет прежде всего тенденцию к катафатической, положительной теологии. Здесь вневременный божественный Абсолют в силу своей творящей сути — главный источник человеческого бытия с его наивысшими моральными (и эстетическими) атрибутами. Поскольку же бестелесность божественного Творца трансформирует его в Сверхабсолют, совершенно иррациональное начало и такой же конец человеческой и природно-космической непознаваемости, неизмеримая глубина мистики оттесняет схоластику на второй план, переводя катафатическую теологию в теологию апофатическую, положительную в отрицательную, закрепляя тем самым предельную незыблемость фидеистической веры.

Вместе с тем для искренне верующего человека Бог при всей его непостижимости всегда остается внеприродной *личностью*, с которой он стремится вести диалог из глубин собственной души, так сказать, прилепиться к его бесконечности, чтобы сделать спасительные выводы для собственного преходящего бытия. В таком контексте выявляется и суть мистики Бернарда Клервоского (показательно и ее формирование в монастыре).

Как и для Ансельма Кентерберийского, определяющим мировоззренческим источником для него послужило учение Августина. Но если первый исходил — главным образом в «Монологионе» и в «Прослогионе» — из логосно-интеллектуальной стороны внеприродного Творца, которую он в определенной мере уточнял на путях формализации, то второй усматривал суть божественной Личности в ее волевом, бесконечном всемогуществе

и в беспредельной милости. Снискать ее возможно не на изощренных путях диалектики, а руководствуясь Священным Писанием (в основном Новым Заветом), всемерно мобилизовать свою волю, за которой, по убеждению автора «О благодати и свободном решении», всегда следует разум. При этом размышление (cogitatio) переходит в *созерцание* (contemplatio). Позиция Бернарда здесь полностью волюнтаристическая, ибо не только у Бога, но и у человека воля «по природе» совершенно свободна от необходимости. Через нее человек и оказывается во власти дьявола, вступая на путь греха. Избавление от него (как и от страдания, с ним тесно связанного), согласно автору «Любви к Богу», возможно только силой его благодати, милости, заслужить которую можно лишь смирением в длительном искусе гордыни, самозабвенной, экстатической любовью к Богу Иисусу, его душевным созерцанием, свободным от схоластических абстракций. В мистике Бернарда, который, даже более чем сам Августин, реализовал его формулу о необходимости познания только Бога и души, формулируя таким образом позицию самого последовательного *теоцентризма*. Но если в восточной, грекоязычной мистике, неоплатоническое по своему истоку, экстатическое и субстанциальное слияние с Богом вело к полному «обожению», мистическому пантеизму (панэнтеизму), августинско-католическая мистика Бернарда означала лишь *уподобление* Богу, как все же субстационально иной личности.

Другой вариант мистики, не игнорирующей в своем человекомиропонимании светских наук, стал примерно в те же годы аббат монастыря Св.Виктора Гуго (ум. 1141). Однако, как бы ни нужна была наука (scientia) в реальной, телесной жизни любого человека, много значительнее ее моральный аспект (sapientia), возвышающий его. Важнейшими сочинениями Гуго стали «Дидаскалион» (учение) и «О таинствах христианской веры» — одна из теологических сумм.

Продолжая традиции Боэция, Кассиодора, Исидора Севильского и других «энциклопедистов» предшествующих веков, Гуго, основываясь на аристотелевской классификации знания, известной ему через Боэция, видоизменял традицию «семи свободных искусств». Автор «Дидаскалиона» различает знания теоретические и практические. Для средневекового философствования весьма характерно, что на место первой философии (метафизики) он выдвигает теологию. Математика и физика исчерпывают теологическую триаду. Последняя становится конструк-

тивным стержнем классификации знаний. Так, математика включает в себя арифметику, музыку и астрономию. Сходный момент и в классификации практических знаний, в этике. Автор «Дидаскалиона» различает этику не только индивидуальную (т. е. собственно этику), но и домашнюю (в сущности, экономику) и политическую, которую религиозный философ не мог мыслить вне морали. Любопытно и его признание категории «несвободных» искусств, относимых к сфере *механического* знания — земледелия, различных ремесел, а также медицины (выше мы видели, какую значительную роль отводили им арабоязычные философы).

Но внеземное назначение человека выявляется из развившегося Гуго истолкования знания. В принципе он увязывает его с опытом, опирающимся на три органа, три ступени, на триадность человеческого познания. Первый — чувственно-телесный, оперирующий образами (meditatio) и воспринимающий внешний мир. Более глубок и истинен внутренний опыт, не возможный вне понятий (cogitatio) и выражающий явления человеческой души. Третий — созерцательно-интуитивный, интроспективный (contemplatio). Охватывая весь мир, он ведет человека к Богу.

В контексте второго и тем более третьего вида знания, противопоставленного первому, Гуго вдумчиво анализирует феномен веры. Подобно Августину, он трактует ее в широком, гносеологическом смысле, когда ее истины менее достоверны, чем истины внешнего опыта, но более широки, чем они, ибо содержат предвосхищение будущих событий. Высшие же истины созерцания, коренящиеся в глубинах души, максимально приближают человека к Богу. Вообще говоря, Гуго признает возможность его понимания и на основании необычных, чудесных фактов внешнего опыта, символически истолкованных как явления божественной воли. Но более эффективно и морально ценно божественное откровение, согласное со Священным Писанием и проявляющееся в созерцании — вершина духовности, доступная лишь богобоязненному человеку.

Значение философско-теологических воззрений Гуго Сен-Викторского определяется сочетанием в них схоластических компонентов в трактовке знания и выявлением их недостаточности в понимании человеческой духовности, подчеркиванием огромной роли внутреннего, душевного, мистического опыта и его решающей роли в постижении Бога. Хотя в принципе это августиновская доктрина (с добавлением некоторых аристотелевских идей),

воззрения Гуго стали влиятельны в условиях дальнейшего расширения знания.

Его прогресс в XII в. и в последующие времена во многом определялся благодаря переводам с арабского еще отсутствовавших на латыни произведений Платона, Аристотеля, Плотина, Прокла, как и текстов Евклида, Галена, Гиппократа, птолемеевского «Алмагеста». Такие переводы более всего осуществлялись в испанском Толедо и сицилианском Палермо, где происходила особенно интенсивная встреча католической и мусульманской культур. Для западноевропейской философии Средневековья не менее важными стали переводы Авицеброна (Ибн Гебироля), ал-Фараби, Авиценны, Аверроэса, Маймонида. Для развития западноевропейской схоластики весьма важен также перевод «Источника знания» Иоанна Дамаскина (уже с греческого).

Все более прирастают и переводы античных философских текстов непосредственно с греческого. Для дальнейшего формирования схоластики наибольшее значение имело, конечно, освоение произведений Аристотеля, далеко не полностью и неадекватно известных арабоязычным философам. Уже в середине XII в. в связи с деятельностью Шартрской школы стал известен весь «Органон», укрепивший «новую логику». В XIII в. изыскания схоластов, отделяя аристотелевскую логику от диалектики в ее платоновском смысле, приводили к упорядочению и определенному дополнению первой. В середине того же столетия стали писать в этой связи о появлении «новейшей логики» (logica modernorum). Виднейший ее автор Петр Испанский (ум. 1277) написал «Краткий свод основ логики» (summulae logicales). Высоко оценивая логику как необходимое введение во все науки, он дополнил аристотелевскую логику трактатом «О свойствах терминов». «Свод» Петра многократно переписывался, а в дальнейшем выдержал множество изданий. Сам же Петр в конце жизни стал папой Иоанном XXI.

Много неприязненнее католическая ортодоксия воспринимала мировоззренческие произведения Аристотеля — его естественно-научные сочинения, и в особенности «Метафизику». В Париже в 1210—1215 гг. декретами Иннокентия III ее преподавание было запрещено даже на факультетах искусств (т. е. философских), дабы не стимулировать возникновение ересей. Григорий IX в 1231 г. возобновил эти запреты, создав одновременно комиссию для проверки названных произведений на предмет их возможного приспособления к христианско-католическому вероучению.

Расширение объема знаний, сферы рациональности, античной и арабоязычной философии, ставило перед католическими мыслителями трудную задачу их согласования с христианским вероучением, со Священным Писанием. В XIII в. продолжалось господство августинианской теолого-философии. Самый значительный ее мыслитель — Джованни Бонавентура (ум. 1274), «крестник» Франциска Ассизского, генерал францисканского ордена (в котором и возобладало августинианство), кардинал (и епископ). Из нескольких его произведений в занимающем нас здесь аспекте наибольший интерес представляют «О возведении искусств к теологии» (1257) и «Путеводитель души к Богу» (1259).

В первом из них автор, опираясь на «Дидаскалион» Гуго Сен-Викторского, несколько расширяет его триадическую классификацию искусств-наук. От «технических («механических» у Гуго) умений», преодолевающих недостатки человеческого тела и тесно связанных с деятельностью его чувств, Бонавентура восходит к «внутреннему свету» философии, чтобы завершить «высшим светом» божественной благодати и Священного Писания. Обобщающая триада заключена в соответствии естественной философии Богу Отцу, рациональной философии — Богу Сыну и моральной философии — Св. Духу. Более частные триады (метафизика, математика и физика) коррелируются с теми же ипостасями (то же и в моральной философии). Трактат «О возведении искусств к теологии» демонстрирует, как действующий, познающий, морально и эстетически духовный человек трансформируется в трансцендентную, трехипостисную и единую личность Бога Отца, Сына Слова и Св. Духа. Платоническо-неоплатоническая метафора *света*, особенно наглядно единящего человеческий субъект с природным объектом, в минимальной мере проявляющийся в вещах и человеческих чувствах, будучи абсолютизирован, становится тотальным символом творящей и направляющей сверхприродной божественной личности. Авиценна учил, что Деятельный Разум лунной сферы ниспосылает в природно-человеческий мир формы всего сущего. Теперь Бонавентура приписывает аналогичную деятельность только «Отцу светов» (Иак. 1, 17), от которого происходят «все светы» природной динамики (семенные причины), человеческого познания и духовности, в коих неоплатонический свет сливается с августинианским озарением. Божественный, сверхъестественный свет, не раз подчеркнутый в обоих трактатах, суть альфа и омега познания и тем более мо-

ральной жизни. Поскольку «всякое познание служит теологии» (X. 11. С. 323), ценность всех искусств-наук, начиная с самых «низших» из них, — в их устремленности к сверхъестественной теологии (впрочем, с некоторым ограничением в отношении материальных причин).

Более расширительно и детально Бонавентура развивает свою мистическую теологию в трактате «Путеводитель души к Богу». Ориентированный в целом на идеи Ареопагитик о небесной и церковной иерархии, этот путь («лестница») состоит из шести ступеней возрастающей ценности, соответствующих шести дням творения (и шести крыльям серафима). Он начинается с телесно-природной сферы — с чувственного усвоения макрокосма микрокосмом. Здесь душа вступает на самую шаткую, минимально освещенную ступень, в которой запечатлены те или иные следы Творца. Выше была отмечена фундаментальная особенность религиозно-христианской ментальности, представляющий тварный природно-человеческий мир как некую книгу, в принципе аналогичную Библии. Именно эту идею и развивает в своих трактатах Бонавентура. Поскольку природа — только эхо, тень ослепительного света его родителя Бога, ее понимание возможно лишь на путях символической теологии, в которой определенное место занимают числа и фигуры (в соответствии с не раз цитированными словами «Премудрости Соломона» 11, 21). В отличие от схоластики мистика в наибольшей мере сверяет содержание наук-искусств со Священным Писанием, идя от него к природе (схоластика же напротив).

Дальнейший, все более адекватный путь постижения Бога ведет искренне верующего человека от созерцания Его следов в природе в глубины собственной души как непосредственного образа Бога. Однако усвоить присущий ей свет можно, лишь уяснив свойственную ей иерархию. Прежде всего — это триада памяти, воображения и свободы выбора.

Но познавательная деятельность души приобретает возвышающий ее моральный смысл духовного наслаждения только под воздействием божественной благодати, когда ее совершенствование осуществляется очищением и озарением. Через экстаз мы уподобляемся Моисею, постигшему Бога как извечно пребывающее «чистейшее Бытие» (V, 5) — последний источник единичного бытия, ибо «любое бытие лучше, чем небытие» (VI, 2), как это доказывал еще Ансельм Кентерберийский. Завершающая, шестая ступень — постижение истины объединения бо-

жественного и человеческого в Иисусе Христе, что доступно уже не разуму, а только сердцу. Теперь душа становится «домом Бога», его «дочерью, невестой и другом» (IV, 8). Восстанавливается совершенная гармония души в ее единстве с Иисусом Христом, а через эту решающую «середину» — с трехипостасным Богом.

Итог спекулятивных умозрений Бонавентуры заключен в различении им троякой теологии. Символическая позволяет «правильно пользоваться чувственно воспринимаемыми вещами», «собственная» — вещами духовными, а высшая, мистическая, через экстаз (I, 7) возводит к «альфе и омеге» всякого знания и бытия — Богу-Отцу. Обобщающее значение этих спекуляций Бонавентуры — иррационализация теологии, исключающая ее «диалектическое» прояснение, что составляло суть схоластики.

Во второй половине XIII в. максимально усилилось влияние не только логических и естественно-научных, но и общефилософских идей Аристотеля (прежде всего «Метафизики»), подкрепленных идеями Аверроэса, на схоластическую философию. Первого из них стали именовать просто Философом, а второго — Комментатором.

В этих условиях все больше нарастало разделение философии и теологии. Но если Парижский университет оставался твердыней ортодоксальной теологии, на который опиралась папская курия, то в Оксфордском университете сформировалась естественно-научная школа, как бы продолжившая дело Шартрской школы и даже пошедшая дальше ее в природоведческих размышлениях и исследованиях.

Виднейший магистр, а затем и канцлер Оксфордского университета — Роберт Гроссетест (Большеголовый, 1175—1253), епископ Линкольма (с 1235 г.), был большим эрудитом в различных областях знания, переводившим с арабского Авицеброна и естественно-научные произведения Аристотеля с греческого. Свои натурфилософские и сциентистские воззрения Роберт изложил в трактате «О свете или о начале форм». Платоническо-неоплатоническая метафизика света, в различных аспектах трактовавшаяся восточными и западными философами, среди последних получила яркую мистическую трактовку у Бонавентуры, а трактовку Гроссетеста мы рассмотрим ниже в рамках другой проблематики.

В контексте же интересующей нас здесь гносеологической и методологической проблемы взаимоотношений веры и знания, теологии и философии первостепенное место занимает один из учеников Роберта Роджер Бэкон

(ум. 1292), старший современник Бонавентуры и его «брат» по францисканскому ордену. Окончив Оксфордский университет, магистр искусств Бэкон преподавал в Парижском, а затем и в Оксфордском университетах.

Одним из первых «удивительный доктор», как он был прозван, в Париже читал лекции по «Физике» Аристотеля, а в Оксфорде преподавал математику, некоторые вопросы физики, а также греческий, еврейский, возможно, и арабский языки. Накопив значительные материалы, Роджер в 1265—1268 написал (по просьбе папы Климента) «Большое сочинение» и еще два других. В дальнейшем был написан «Компендий по философии» и «Компендий по теологии» (1292, не окончен).

Выражая резкую неприязнь к умозрительно-теологической схоластике, процветавшей в Парижском университете, Бэкон противопоставил ей обширную программу действенного, практического знания. При этом Бэкон различал три способа познания — веру в авторитет, рассуждение и опыт. Необходимость связи авторитета с рассуждением, составляющей суть схоластической философии, подчеркивается и Бэконом. Но он пошел дальше преобладавших в схоластических и в платоническо-августинианских толкованиях науки, трактовавших ее истины как искони коренящиеся в душе и как озарения божественной благодати. По утверждению автора «Большого сочинения», всякое знание восходит к человеческому опыту, и «опытная наука (scientia experimentalis) — владычица умозрительных наук» (VIII. 13. С. 875). Радикализация опыта приводит Бэкона даже на позиции сенсуализма, ибо людям «прирожден способ познания от ощущения к уму, так что, если нет ощущений, нет и науки» (Там же. С. 871). Даже математика при всей ее несокрушимой дедуктивности «обладает всеобщим опытом (experientias universales) в черчении и исчислении по отношению к своим выводам» (Там же. С. 875).

Но сенсуализм, столь хорошо известный античной философии, составляет только внешнюю, полностью чувственную, телесную компоненту опыта. Религиозно-монотеистическое философствование именно в мистике разработало и углубило представление о внутреннем, чисто душевном опыте. В своей моральной интенции оно с необходимостью ведет к Богу, что и продемонстрировал Бонавентура. Человек смелый и дерзкий (несколько лет даже пребывавший в монастырской тюрьме), Бэкон оставался сыном своей эпохи и верил в «превосходные творения» Бога и в ангельские интеллигенции.

Но вера в бестелесные существа у Роджера, влюбленного в науку, явно не достигла той степени мистической экзальтации, какая была присуща Бонавентуре. Их сближает трактовка внутреннего опыта как августинианского озарения, но Бэкон усматривал в нем главным образом возможность понять генезис математических и других знаний, которые при своей близости к индивидуальному опыту только им объяснены быть не могут. Отсюда обращение Роджера к явлениям *профетизма*, трактовку которых он мог почерпнуть у Маймонида. От внутреннего опыта Бэкон шел к праопыту ветхозаветных патриархов и пророков. Совершенно недоступный человеческому пониманию Бог как носитель завершенной, абсолютной истины (при склонности «удивительного доктора» отождествить его с аристотелевско-авиценнианским Деятельным Разумом) открыл им частные истины и внушил многие науки через внутреннее озарение (как он открывает их некоторым людям впоследствии). При этом первой была открыта математика сыновьям Адама, а затем и Ноя. Перекликаясь с древней легендой о заимствовании Платоном и Аристотелем их идей в Моисеевой Торе, Бэкон считал, что и они взяли далеко не всю содержащуюся там мудрость. Более того, всей, абсолютной истины Бог не может открыть грешникам. Смешивая правду с ложью, он сообщает им лишь частичную истину, какую они заслужили в меру своей моральной чистоты.

При всей фантастичности Бэконовой «теории», несомненна ее интенция на рационализацию столь влиятельного в теологии профетизма. А еще шире — и к ликвидации конфликта философии с теологией, к сокращению ее невразумительных догматов, на которых настаивала ортодоксальная схоластика. Знание и вера, по убеждению «удивительного доктора», в конечном итоге составляют результат первоначального божественного откровения и в принципе не могут противоречить друг другу.

Воздействие идей Аристотеля и Аверроэса, как и других арабоязычных философов, однако, породило острые мировоззренческие конфликты и в Парижском университете.

Примерно в 1260—1276 гг. на факультете искусств (т. е. философском) два весьма активных магистра Сигер Брабантский и Боэций Дакийский увлекли значительную часть студентов, и философский факультет фактически приобрел самостоятельный статус. В историко-философской литературе это направление, имевшее немало сторонников и в последующих веках, именуют латинским

аверроизмом или гетеродоксальным (нехристианским) аристотелизмом. Теологическо-философскую полемику против них в означенные годы вели виднейшие члены доминиканского ордена — Альберт и Фома (о них ниже). Потребовалось и прямое вмешательство церковных властей в лице парижского архиепископа Тампье, который в 1270 г. осудил как еретические 13 тезисов, провозглашенных этими философами, а в 1277 г. им же (по прямому указанию папской курии) были подвергнуты осуждению 219 тезисов (уже не только этих философов).

В начале этого документа зафиксировано, что истина с позиции философии может быть неприемлемой в свете Священного Писания. В дальнейшем называются конкретные тезисы философии и физики, неприемлемые для католического вероучения, претендовавшего на полную, абсолютную истину. На этом основании современники, затем и историки философии квалифицировали позицию так называемых латинских аверроистов как закономерность противоречий между выводами философии и догматами католической веры, закономерность, получившую наименование *двойственной*, или *двойной, истины*. Однако изучение трактата Боэция Дакийского «О вечности мира» убеждает, что в понимании соотношений истин философии и физики, с одной стороны, и религиозного вероучения — с другой, нехристианские аристотелики пошли дальше шартрских магистров предшествующего века. Боэций, как и Сигер, не только утверждали вечность, и несотворенность мира, но и противопоставляли истины, раскрываемые философией, утверждениям религиозной веры. Философии нет без строгих умозаключений, а физики нет без раскрытия определенных причин. Здесь намечено детерминистское объяснение мира (с тенденцией игнорирования телеологических причин). Религиозная же вера невозможна без многочисленных чудес, не имеющих рационального объяснения.

С вероисповедной позиции католицизма — как и других монотеистических религий — максимально неприемлемой была позиция Сигера по самому животрепещущему вопросу о бессмертии индивидуальных душ, без которого невозможно и представление о Последнем суде. В сочинении «Вопросы о разумной душе», а также в комментарии к аристотелевскому произведению «О душе» Сигер излагает — как бы отстраненно — воззрения Аверроэса—Аристотеля по этому сверхпринципиальному вопросу. Разумная компонента души распадается на пассивный (возможностный) интеллект, организующий дей-

ствие чувств любого человека, и активный интеллект как подлинно субстанциальную форму, вносящую целостность в подчиненный ей интеллект. Неотделимый от чувств, будучи сугубо индивидуален, он исчезает вместе с телом человека. Активный же интеллект более универсален и не поддается тлению, исключая, таким образом, телесно-индивидуальное бессмертие (как это выше неоднократно констатировано у арабоязычных философов).

В соответствии с такой фундаментальной позицией Боэций в своем трактате «О высшем благе, или О жизни философа», говоря о «естественном порядке» жизни каждого человека, отклонение от него расценивал как подлинный грех, лишая, таким образом, это слово его сакрального смысла. Подлинный мудрец, доказывается здесь же, не священнослужитель, а именно философ, посвятивший жизнь наиболее благородному делу — делу познания, ибо «жажда познания не прекратится никогда, пока не будет познано несотворенное существо» (IX.15. С. 145).

В названных выше осуждениях философских тезисов как еретических содержатся и их утверждения о тормозящем воздействии религии и теологии, не свободных от мифов, но настаивавших на полной неколебимости своих догматов, на обучение студентов.

Христианизированный аристотелизм. Фома Аквинский — самый многосторонний философ-схоластик католического мира

Борцами против аверроистской ереси и вместе с тем мыслителями, стремившимися доказать максимальную возможность согласования принципов аристотелизма с христианско-католическим вероучением, стали два выдающихся деятеля доминиканского ордена.

Первый из них — Альберт Больштедт (ум. 1280), автор множества работ и весьма активной деятель по заданиям церкви, «всеобъемлющий доктор», комментировавший Библию, ареопагитик, автор ряда парафраз к произведениям Аристотеля («Философа», иногда понимаемого неоплатонически, в духе Авиценны). Типично их триадическое деление — «рациональная философия» — логика, «реальная философия» — физика, математика и метафизика, «моральная философия» — гуманитарные произведения Стагирита. Показательно для изменившейся идео-

логической атмосферы сочинение Альбертом естественно-научных трактатов по минералогии, ботанике, зоологии при всей их неизбежной наивности. Его полемическое сочинение на «тему дня» — «О единстве разума против Аверроэса». В качестве теолога-систематизатора Альберт — автор комментария на «Сентенции» Петра Ломбардского — «Сумма о противоречиях».

Главным и образцовым мыслителем западноевропейской католической схоластики XIII в. и последующих времен стал ученик и соратник Альберта в борьбе против латинского аверроизма и других еретических уклонений Фома сын весьма знаменитого южноитальянского графа Аквинского. Тоже доминиканец, Фома, преподававший в Парижском и Неаполитанском университетах, а также в папской курии, был все же менее интенсивно по сравнению с Альбертом втянут в непосредственные дела Церкви и за свою довольно короткую жизнь (1224/1225 — 1274) написал поразительно много. Здесь мы назовем только некоторые, особо значительные его произведения.

Он тоже писал комментарии к «Сентенциям» Петра Ломбардского. Среди других произведений Аквината несколько «вопросов» (quaestiones) по различным проблемам метафизики, логики, теологии и религии, естественных наук, церковной и общественной жизни. Показательно полемическое произведение «О единстве разума против аверроистов» (1256). Наибольшее значение имеют два итоговых произведения Аквината. Первое из них — «Сумма против язычников» (1259 — 1264). Под «языческими» здесь разумеются многие древнегреческие философские учения и идеи, а также мусульманские философские и религиозные учения и представления, как и различные утверждения манихеев-катаров и других «еретиков». Но показательность, что логически весьма искусный схоластик стремится преодолеть, особенно неприемлемое для него «язычество», опираясь прежде всего на такого язычника, как Аристотель («Философ»). Здесь (как и в другой «Сумме») немало обращений и к Августину, ареопагитикам, Боэцию, арабоязычным философам, как и предшествующим западноевропейским и современным ему мыслителям. В целом «Сумма против язычников» — энциклопедия христианско-католического мировоззрения, трактующая в первых трех ее частях все главные проблемы Бога, бытия, познания, человека в его антропологическом, моральном и социальном измерениях. Фактически все рассуждения осуществлены в рационально-

логическом ключе. Лишь обычно в конце автор «подкрепляет» свои выводы краткими текстами из Священного Писания. Эта особенность «Суммы против язычников» дает основание иногда именоваться в историко-философской литературе «Философской суммой». Правда, ее четвертая книга трактует «истины откровения» — вопросы Троицы, воплощения Сына, первородного греха и других таинств вероучения. Но и они трактуются Фомой в принципе с позиций разума.

Другое, итоговое сочинение Аквината — «Сумма теологии» (1265—1273, не закончена). Ее тексты — образы схоластического «дискурса». Тезисы излагаются в ряде специально сформулированных «вопросов». Различные противоположные воззрения иногда излагаются в особых «статьях», после чего автор дает собственное решение, отклоняя возможные возражения против него. «Теологическая сумма» трактует ту же теолого-философскую проблематику, что и первая «Сумма», но вторая содержит больше частностей. Схоластик убежден, что развиваемой им силой логики он преодолеет любые вероучения, отличные от христианских (прежде всего мусульманские, с их совершенно особым Кораном), и любые еретические отклонения от него.

Теология и философия, религия и наука в системе Аквината

Ко времени деятельности Аквината четко определилась тенденция все большего расхождения философии, неотделимой тогда от «свободных искусств», и теологии как «теоретического» осмысления христианского вероучения. Такая фундаментальная тенденция, с одной стороны, проявилась у столь смелого теологического рационалиста, как Абеляр, у магистров Шартрской школы, наметивших различие философии и теологии в отношении их предметов и методов, близких им латинских аверроистов, признавших в первую очередь философскую истину и к тому же поставивших под сомнение и фундаментальный догмат о бессмертии индивидуальной души. С другой стороны, неприемлемой была для Фомы и агрессивная тенденция тех мистиков, начиная с теологического натуралиста Тертуллиана, которые разрывали всякую связь с вероучением и философией. Во многом неприемлемы для Аквината были воззрения и ортодоксальных

мистиков-августинцев (Дамиани, Бернард Клервоский и др.).

В столь сложной и противоречивой теолого-философской ситуации, усугубляющейся необходимостью «давать отпор» социально-вероисповедным догмам различных «еретиков», агрессивно выступающих против Церкви и ее вероучения, Фома должен был разработать новый теолого-философский синтез, твердо придерживаясь догматов католического вероучения, но не отказываясь от некоторых важнейших идей античной философской классики, а даже опираясь на них.

Августинская мистика Бонавентуры, хотя и включала в себя некоторые моменты аристотелизма, для Аквината тоже была неприемлема (несмотря на личную дружбу этих двух великих магистров, принадлежавших, правда, к различным орденам). Фома решительнее, чем все его схоластические предшественники, повернул к гносеологии и метафизике Аристотеля (что не привело его к полному отказу и от августинизма, следовательно и платонизма-неоплатонизма). Но если у Стагирита теология означала завершающий аспект метафизики, у Аквината она осложнялась и выступала на первый план, подчиняя себе метафизику как свое бытийное проявление. Соответственно волюнтаристическая компонента Бога, как главная манифестация его всемогущества, оттеснялась на второй план умом Бога, позволявшим более адекватно понимать его творящую деятельность. Конечно, элементарно принципиальное различие философской теологии Аристотеля от теологии Фомы, немыслимой вне жестких догматов христианского вероучения и текстов Священного Писания. Аквинат выдвигает здесь на первый план христианское вероучение (священное учение — sacra doctrina), которое адекватно передается русской калькой теологии — *богословие*. Встречается у него в этой связи и выражение «божественная философия» (philosophia divina, Против язычников, II, 4).

Труднейшая задача, стоявшая перед Аквинатом — показать возможность прояснения догматов вероучения, чтобы сделать их более близкими верующему, а также выявить его преимущество, убедительность перед «еретическими» уклонениями, учитывая и упрощенные толкования соотношения вера—знание. Так, в отличие от Ансельма и крайних схоластиков-рационалистов, утверждавших возможность доказательств *всех* догматов вероучения, Фома твердо придерживался той позиции, что это реализуемо только в отношении самых главных.

Таков прежде всего догмат бытия Бога и его единства (но отнюдь не его троичности). В противоположность аверроистам, считавшим бессмертным лишь всеобщий человеческий разум, Фома стремился доказать и бессмертие *индивидуальной* души человека. Но естественный разум совершенно бессилен доказать догматы творения мира Богом «из ничто», первородного греха, воплощения Христа, воскресения тел из мертвых и Последнего суда, вечного блаженства и наказания в посмертной жизни и другие христианские таинства.

Казалось бы, здесь должна была заявить свои права мистика, но великий схоластик-рационалист недаром в соответствии с Аристотелем суть Бога видел в его *уме*. Непостижимом, сверхъестественном, бесконечно превосходящем человеческий, но в уме. Если для человеческого понимания доступны лишь некоторые догматы вероучения, то для божественного они ясны все. Если для мистиков, как и для приверженцев концепции «двух истин» догматы вероучения становились иррациональными, антиразумными, то Фома провозгласил их *супрарациональными* для человека и совершенно ясными для божественного Субъекта (а для человека — лишь в его посмертной жизни).

«Свет божественного откровения», делая догматы вероучения незыблемыми, превращает вероучение, частично совпадающее с теологией, в *науку* (scientia). Такое понимание автор «Суммы теологии» развивает в самом ее начале (I q,. 1, 2). Он пишет здесь о различии в отношении общности и, следовательно, важности наук, открытых «естественной познавательной способностью». Так, арифметика и геометрия содержат основоположения, на которые опираются теория перспективы и теория музыки. Вероучение же, выражая всезнание Бога, объявляется самой общей, предельной наукой. В особенности потому, что она заключает в себе безусловную моральную ценность и в качестве таковой трактуется и как высшая мудрость (maxime sapientia).

В принципе Аквинат приемлет все науки, которые тогда уже существовали и находили себе обоснование в эмпиризме, рационализме и телеологизме Аристотеля. Но, вскрывая присущую им ценность и иерархию, Фома усматривает в них лишь прагматическое содержание, без чего невозможна обычная, повседневная жизнь. Однако если главное назначение человека состоит в духовной потусторонности, мировоззренческое содержание наук выявляется лишь постольку, поскольку они ведут

к последней вершине бытия и знания, объединяемых божественным Абсолютом. Тем самым философия вместе с заключенным в ней комплексом наук, в восприятии единичных вещей раскрывает лишь «ближайшие причины» (causae proximae), представляющиеся ему случайными в отличие от «отдаленных причин» (causae remotae — Сумма против язычников, I, 67, 85). Здесь философ-исследователь идет путями *детерминизма* — от следствий к причинам (quia). Для чисто телесной, повседневной жизни выявления таких причин в принципе достаточно. Однако духовно-созерцательная жизнь в ее стремлении к Богу требует все большего и большего углубления и может не удовлетворится такой близорукостью. Знание должно приводить к незыблемой вере в Бога, создавая гармонию между ними. Более эффективен путь теолога. Исходя из высшей Первопричины, как она манифестируется в божественном откровении, он идет от причин к следствиям (proter quid), *телеологически*, воспринимая вещи и явления как совершенно необходимые творения Бога. Подчеркнем еще раз — здесь проявляется раздвоение в понимании теологии Аквинатом. В последнем случае она, в сущности, совпадает с вероучением, богословием, а в первом выступает составной частью философии. Фома называет ее также *естественной теологией*, суть которой мы раскроем в дальнейшем.

Понятийно-категориальная умозрительность схоластики

Платоновско-аристотелевская компонента знания, как осуществляемого прежде всего и главным образом общими понятиями воспринятая через Порфирия и Боэция, а затем и самого Аристотеля, стала стержнем методологии схоластики. Боэций ввел и эпохальный термин *универсалии* («всеобщники») — прежде всего видовые, затем и родовые понятия. Как мы видели, решение проблемы отношения общего, заключенного в сознании субъекта, к единичному, инициирующему чувственные восприятия, не может привести к однозначному ответу. Унаследованная от античного идеализма проблема универсалий встала еще более значимой и трудной в средневековой схоластике, поскольку она должна была осмысливать сугубо абстрактные объекты монотеистической теологии христианства. Ее логосный фокус, зафиксированный в самом символе веры, стимулировал максимизацию во-

просов общности в условиях незначительной производственной деятельности, невозможной без воздействия на чувственно воспринимаемые единичные предметы.

Господство августинизма, как христианизированного, платонизма в ранней схоластике предопределило понимание характера общего в духе крайнего *понятийного реализма*, утверждавшего его безусловную объективность и первенство общего, совершенно бестелесного, хотя и «вещественного» (realis — от res — вещь) перед частным и тем более единичным как его весьма несовершенными, частными проявлениями. Крайний реализм стимулировался и традицией Плотиновых «Эннеад», демонстрировавших «эволюцию» от предельной общности Единого к более частному и единичному. Сочетание этой традиции с христианским вероучением у Эриугены привело его, как выше зафиксировано, к отступлению от креационизма, невозможного без понятия личного Бога, к пантеистически-безличному его истолкованию. Для Ансельма Кентерберийского и других ортодоксальных схоластиков оно было, конечно, совершенно неприемлемо. Однако теорийная суть понятийного реализма была им необходима, ибо утверждала, что, чем общée понятие, тем объективнее его бытие. Предельное бытие свойственно Богу как существу, более которого ничего нельзя помыслить и по милости которого появляется бытие единичное.

При всей принципиальной важности крайнего понятийного реализма для теологии она, разумеется, не поглощала полностью схоластической философии. Теология в своем стремлении к богословию выдвигает на первый план фактор *веры*, философия же, даже схоластическая, закономерно подчеркивает фактор *знания*, невозможный вне и без понятий. Поскольку понятия выражаются словами, а предметность единичного настоятельно демонстрируется в каждый миг жизни, грамматические и логические размышления отталкивали некоторых философов от признания объективности и первенства общего по отношению к единичному. Таким стал уже Эрик из Осерра (ум. 876), хотя он и был учеником столь крайнего реалиста, как Эриугена. В XI—XII вв. противники и оппоненты реализма выступали уже с достаточно четкими позициями. Виднейшим философом стал среди них Росцелин из Компьеня (ум. ок. 1125), о воззрениях которого мы судим по полемическим замечаниям Ансельма Кентерберийского, с одной стороны, и Абеляра (сначала бывшего его учеником) — с другой. Росцелин отрицал реальность родов и видов, считая общие понятия только «звучаниями голо-

са» (flatus vocis). Поскольку понятия выражаются словами, или именами (nomina), эта позиция в дальнейшем стала называться *номинализмом*. Суть ее заключена в отрицании объективности, «вещности» общего вне и до человеческого ума, на чем настаивал крайний реализм. Росцелин же отрицал общую значимость слов и в самом уме, поскольку они только звуки. Такая позиция считается крайним номинализмом. Примененная к догмату Троицы, она привела Росцелина к отрицанию сущностного единства трехипостасного Бога и утверждению самосущности каждой ипостаси. Закономерно, что, как ересь «трехбожия», она была осуждена на синоде Суассона в 1092 г.

Первоначально ученик Росцелина, затем видный официальный теолог (в конце жизни епископ) Гильом из Шампо (ум. 1121) выступал против него с позиций крайнего реализма. Видовые и родовые универсалии целиком пребывают в любом предмете своего класса, а индивидуальную неповторимость они приобретают благодаря внешним и случайным свойствам, акциденциям. Абеляр в своей «Диалектике» показал несостоятельность такой позиции, ибо неизменность видовой или тем более родовой универсалии должны объяснять нередко противоречивые свойства многообразной единичности и, будучи «прикреплены» к ним, сами становятся некими единичностями. Гильому пришлось в результате этой критики менять свое понимание универсалии, заменяя их тождественность в пребывании в вещах на их сходство.

Абеляр же в своей критике тоже исходил из номинализма, но существенно отличного от крайностей истолкования универсалий Росцелином, фактически лишавшим их всякой общности. Абеляр подчеркнул то простое на первый взгляд обстоятельство, что мышление реализуется не в разрозненных словах, а в связной речи (sermo), в которой слова обладают определенным обобщающим смыслом. Универсалии выступают в речи предикатами предложений, относящимися к различным вещам, но не являющимися какими-то вещами за пределами ума. В дальнейшем развитии такая позиция умеренного номинализма, утверждающая существование общего только в уме, получила название *концептуализма*.

Однако уже в том же XII в. она стала осложняться возобновлявшимися воззрениями Аристотеля, сложившимися у него в результате критики полнейшей объективности идей у Платона. Трансформация идей в формы приводила и к утверждению объективности единичных вещей, что приближало субъект-объектную концепцию Аристо-

теля к номинализму. Вместе с тем утверждение объективности форм, хотя и неотделимых от единичных предметов, отделяло эту концепцию от номинализма. В литературе она получила наименование *умеренного реализма* в отличие от крайнего реализма, восходившего к Платону. Вместе с тем уяснение форм, по Аристотелю, начинается с чувственных восприятий, образующих в уме понятия как идеальные соответствия форм. Психологическое содержание таких понятий сближало умеренный реализм с концептуализмом. В спорах схоластиков по соотношению единичного и общего выявлялись различные аспекты. Так, современник Абеляра Аделард из Бата считал, что не может быть какой-то однозначной определенности понятия, ибо она определяется точкой зрения (respectus). Личность Сократа единична, как человек он составляет вид, а как живое существо — род. В целом же в спорах реалистов и номиналистов наметились противостояние эмпиризма и рационализма, натурализма и идеализма, в марксистской же традиции эти споры трактовались как аналогия борьбы материализма и идеализма в контексте теологизированной философии Средневековья.

Однако нарастание влияния аристотелизма (вместе с восточным перипатетизмом), необходимость согласования расширявшегося и углублявшегося фактора наук с религиозно-теологической идеологией привели в XIII в. к преобладанию умеренного реализма. Можно считать, что главный итог подвел здесь Фома Аквинский уже в своих комментариях на «Четыре книги сентенций Петра Ломбардского» (II, dist. III, q.2, a.2), где он устанавливает троякую разновидность универсалий (triplex universale). Первая из них заключена в самой природе единичных вещей — в принципе аристотелевская форма. Вторая — абстрагированная человеческим умом из той же вещи. Можно усмотреть здесь и концептуалистический момент анализирующей мысли. Третья универсалия — та, что существует в уме архитектора, планирующего дом, а в креационистском контексте томистской метафизики абсолютным мастером является, конечно, Бог. Периориентация Фомы с августинианского платонизма на аристотелизм сопровождалась оттеснением идей *формами*.

Методология универсалий сочеталась у схоластиков с различными гносеоонтологическими тонкостями, дистинкциями. Так, Гильберт Порретанский в названом сочинении «О шести принципах», по-видимому под влиянием Боэция, отличал индивидуальность бытия каждой вещи, именуя его субстанцией, от ее более общей видовой или ро-

довой определенности, которую он именовал *субсистенцией* (subsistere — останавливаться, пребывать), как бы формой, индивидуализирующей субстанции. Аквинат повторил это различение (например, «Против язычников», I, 52).

Любая вещь, как единящая ее субстанция, обладает различными внешними и преходящими состояниями, более или менее случайными акциденциями (по Аристотелю). Аналогичным же субсистенции как более глубинной характеристики вещи следует считать категорию *сущего* (чаще всего essentia). Фома, ссылаясь на «Философа», «Комментатора» и Авиценну, пишет один из первых своих трактатов на эту тему — «О сущем и сущности» (1256). Сугубая умозрительность схоластики, неотделимая от многообразных универсалий, требовала признания некой сущности у любой вещи, видимым проявлением которой становилось ее наличное бытие, *существование* (esse, ens, existentia). Два эти слоя бытия — постигаемый умом и фиксируемый чувствами — наиболее значимыми оказывались при осмыслении небесных объектов, что в особенности присуще для теологии-метафизики Аквината, которую нам предстоит рассмотреть.

Высшими и максимально общими среди универсалий стали *трансцендеталии* (transcendere — переходить) — понятия, сложившиеся в зрелой схоластике XIII в. и выходившие за пределы десяти аристотелевских категорий. Они не выступают в качестве родов, а применимы в том или ином аспекте ко всем проявлениям природно-человеческого мира. Таковы *единое* (unum), *сущее* (ens, esse), *благое* (bonum), а также *вещь* (res), *нечто* (aliqnid), *тождественное* и *различное* (idem et diversum), *необходимое* и *случайное* (necessarium et contingens) и др. Конечно, в большинстве они слагались в платоновском и тем более в аристотелевском универсуме или прямо были взяты оттуда, как *возможное* и *действительное* (actus et potentia), но, будучи зафиксированы на латыни, они стали важнейшими философскими *категориями* (уже не в аристотелевском смысле этого его слова) и унаследованы всей «западной» философией.

Бог и мир в креационистско-органистической метафизике Аквината

Аристотелевский компонент в естественной теологии Аквината (theologia naturalis), учитывающий эмпирический фактор человеческого познания, несколько снизил

уровень умозрительности, максимально представленный в августинианской теологии. Здесь мы встречаемся прежде всего с критикой Фомой так называемого онтологического доказательства Ансельма Кентерберийского (в том же контексте автор «Суммы против язычников» отвергает сходную позицию Иоанна Дамаскина). Положение этих философствующих теологов о самоочевидности понятия Бога как максимального существа, всегда наличного в душе, свидетельствует о тождестве такого — и только такого — понятия с самим его бытием, по убеждению Фомы несостоятельно, ибо «мы не вправе приписывать вещи больше, чем содержится в понятии, выражаемом словом» (I, 11, 1). Сущность самого сложного понятия, какое только возможно, требует напряженных и длительных размышлений о фактах природного и человеческого мира. К тому же отождествление идеи Бога с многообразным бытием могло привести и к его пантеистической деперсонализации, т. е. к еретическим его толкованиям, решительно опровергавшимся Аквинатом (о чем ниже).

Непосредственное усмотрение божественного бытия несостоятельно. Возможны и убедительны только косвенные доказательства, а вернее доводы, «пути». Всего их пять. Вектор каждого из них направлен от мира к Богу. Три первых почерпнуты в метафизике Аристотеля с неизбежными поправками в духе христианского креационизма.

Первый из них — «из движения», трактуемого и как перемещение в пространстве, и как изменение вообще, как переход из потенциального состояния в актуальное. Поскольку самодвижение предмета невозможно, в первом смысле каждый движим другим, другой третьим и т. д., в этом космическом ряду должен быть некий последний «предмет» — аристотелевский неподвижный перводвигатель, или Бог. Можно было бы возразить с позиций ньютоновской механики, имея в особенности в виду, что рядов движений очень много и не может быть какого-то единственного их последнего источника. Но такое возражение неправомерно, ибо надо помнить о том понимании мира, которое присуще язычнику Аристотелю и христианину Фоме. А также понимание определялось убеждением в *конечности мироздания в пространстве* у первого из них, а во времени и у второго. Оконеченный мир — один из основных устоев теологии-метафизики Аквината.

Второй довод, или путь, основан на аристотелевском понятии *производящей причины* (causa efficiens). В его раз-

витии в особенности проявляется отмеченная роль философа (ученого), исследующего «собственные причины» вещей. Но сколько бы он их ни уяснял, регресс в бесконечность невозможен и мысль философа должна якобы с необходимостью — как если бы существовал только один ряд причин — вознестись к главной производящей причине — Богу, пребывающему за границами мироздания.

Третий довод основывается на понятии *случайности (возможности) и необходимости*. В природно-человеческом мире происходит бесчисленное количество случайных явлений, событий. В свое время Отцы Церкви, а теперь Фома, отвергали атомистический детерминизм Демокрита, который — в сочетании с представлением о множественности миров — по их убеждению — приводит к выводу о случайном происхождении и существовании единственного мира. Его целостность не может быть какой-то случайностью, не имеющей некой тотальной, абсолютно необходимой причины, каковой и является Бог.

Четвертый путь составляет довод от *степеней совершенства* (ex gradibus perfectionis), наблюдаемых во всем сущем. Довод этот, выявляющий приемы катафатической теологии, навеян христианизированным неоплатонизмом (Августин, Ареопагитики и др.) и демонстрирует антропо-социоморфический аналогизм. Не только люди, живые существа, но и природные аспекты обнаруживают различную степень гармонии, красоты, блага. Они могут быть осмыслены, измерены неким пределом всех достойнейших совершенств, каковым может быть только Бог.

Пятый путь призван раскрыть абсолютную необходимость *божественного руководства* (qubernatio) миром, проявляющегося в определенном распорядке (ordinatio) космоса, природы. Он основан на тотальном телеологизме Аристотеля (как и Платона). Выше мы видели, что, по убеждению этих предшественников христианской метафизики, реальные причины, вскрываемые в опыте, при осмыслении их в масштабе организма и мира, мыслимого как целое, оборачиваются целями. Но *имманентная* телеология Аристотеля в контексте христианского креационизма Фомы трансформируется в *трансцендентную*, что уже свидетельствует о руководстве природно-человеческим миром единым и единственным Богом. «Есть разумное Существо, полагающее цель для всего, что происходит в природе; и его мы именуем Богом» (Сумма теол., I, q. 2, 3 с.).

Все рассмотренные доводы убеждают только в факте бытия Бога как последней всеобщей причины, без кото-

рой непонятен мир и человек, но ничего не говорят о том, какова она сама по себе, ибо человек, с необходимостью начинающий свое познание с чувственного опыта, бессилен постичь сущность Бога.

В текстах обоих «Сумм» теология, как и метафизика и теология, как вероучение — прежде всего при рассмотрении проблемы Бога — довольно основательно переплетены. С одной стороны, проблематика бытия, ориентированная на метафизику Аристотеля, даже при творении первой материи Богом «из ничто», творении, которое, утверждает Фома, воспринимается в целом совершенно философски. С другой же стороны, позиция «священного учения» понуждает теолога к утверждениям и доказательствам того, что все явления и даже любая единичная вещь могут быть поняты лишь в соотношении с Богом.

Аквинат в полной мере сохраняет аристотелевский гилеморфизм, ибо любая вещь как конкретная субстанция представляет собой единство формы, как начала субъектного, активного, и материи, как начала пассивного. «Все действующее действует постольку, поскольку имеет форму» (Против язычников, II, 41).

Активность формы объясняется и тем, что она *цель* — необходимое звено в связях мирового целого. Рассматривая платоновский «Тимей» и особенности метафизику Аристотеля, мы зафиксировали, что преимущество формально-целевой, конечной причины перед причиной материальной нерасторжимо связано с убеждением в пространственной конечности космоса. Фома даже усилил такое его понимание, подчеркнув, что «в целевых причинах вообще нельзя уходить в бесконечность, ибо бесконечность несовместима с целью» (Против язычников, I, 38). Из чего с необходимостью вытекает, что «другого мира, помимо этого, нет» (Там же, 42) и решительное опровержение учения Демокрита о множестве миров (Сумма теол., I, q. 47, 3 c.).

Определяющими категориями метафизики Аквината выступают так же *сущность* (essentia) и *существование* (ens, existentia). В метафизике Стагирита они лишь намечены, их систематическая теологизация Аквинатом, исходившим из идей Боэция, придала им решающую значимость и роль. Сущность в принципе выражется дефиницией, объемлющей «родовые, но не индивидуальные основания» (Сумма теол., I, q. 29, 2). Она охватывает единство формы и материи в определенной вещи, и если бы философ обладал только интеллектуальным знанием, его было бы достаточно для постижения сущности данной

субстанции. Но познание с необходимостью начинается с чувственного восприятия, а оно «не схватывает сущности вещей, но только их внешние акциденции» (Там же, I, q. 57, 1).

Приоритет абстрактных объектов в христианской метафизике Фомы привел его к утверждению определяющей роли сущности как знания, сугубо интеллектуального, для существования своих объектов. Чем выше уровень их существования, чем большую роль играет в них начало формы и менее значимо подчиняющееся ей телесное начало, тем глубже и действеннее фактор сущности. Такая позиция Аквината, по-видимому, была гиперболизирована его противостоянием латинским аверроистам, для которых различие существования и сущности — фактор не онтологический, а только гносеологический, возникающий в познании.

Онтологизация начал формы и тем более сущности, онтологизация, ведущая к Богу, вырастает в небесно-земную иерархию. А она получает *социоморфические* характеристики. Чем выше уровень бытия, тем оно совершеннее, и даже «благороднее» (nobilior), «могущественнее» (potior), что следует расценить как отражение феодально-церковной иерархической социальности. На земле этот вектор ведет от безжизненных тел к носителям жизни и, можно сказать, завершается человеком. Ни один из этих объектов не определяется к существованию заключенной в них сущностью, их формы всегда ингерентны, заключены в определенную телесность. Значительно выше и «благороднее» небесные интеллигенции, ангельские существа — чистые, субсистентные формы, свободные от отягчающей телесности, свободные от гилеморфизма. Отвергая позицию Авицеброна, трактовавшего гилеморфически не только земные, но и небесные существа, уже в трактате «О существовании и сущности» (IV), Фома наделял бестелесные интеллигенции гносеологическим и моральным содержанием, чего мы коснемся ниже.

Завершение мирового порядка образует, конечно, Бог — предел простоты и общности, не подчиненный никакому роду, олицетворение целостности бытия. Только в Боге сущность определяет существование, сливается с ним. Как предельно чистый, созерцающий ум, он и мыслит своей сущностью. Ум человеческий, всегда отягченный чувственными образами, зависящий от внешних источников, с необходимостью пассивен. Ум божественный, диаметрально ему противоположный, представляет собой «чистую деятельность» (actus purus), неоднократно

подчеркивает автор обоих «Сумм». Оттеснив на второй план фактор божественной воли, трансформировав платоновско-августиновские идеи в формы, трактуемые все же как образцы, креационистская его концепция становится максимально интеллектуализированной.

Начальный объект божественного творчества — «первая материя» Аристотеля, потенциальный фундамент всего мироздания. Принципом индивидуации конкретных вещей выступает, как и у Стагирита, та или иная «вторичная материя», уже воспринявшая ту или иную форму как свое активное, творческое начало, предопределенное наивысшей божественной деятельностью. Креационизм Аквината становится, по сути, теологизацией метафизики Стагирита. Бога Фома систематически противопоставляет миру единичных вещей, но лишь для того, чтобы подчеркнуть их зависимость от высшего Мастера, невозможность их существования без его определяющей сущности.

Таково противопоставление вечности божественного Абсолюта, вечности, которая «в каждом своем мгновении целокупна» (Сумма теол., I, q. 10, 4 c.), всегда разрозненному времени бренных вещей. Поскольку «вечность есть мера пребывания, в той степени, в какой предмет отдаляется от пребывания в бытии, он отдаляется и от вечности» (Там же, I, q. 10, 5 c.), составляющей божественное мерило устойчивости, стабильности вещей. В этой связи Фома рисует некую иерархию существ в зависимости от той или иной доли сообщенной им вечности. Так, мало меняющиеся небесные тела обладают большей ее долей по сравнению с земными. Неизменные же ангелы, будучи все же интеллигенциями, небесными «тварями», «имеют свой мерой век, который занимает промежуточное место между временем и вечностью» (Там же).

Другим руслом противопоставления Бога и мира выступает пространство. Все вещи, заключенные своей формой в те или иные границы, обладают лишь относительной, условной бесконечностью, которую только и признавал Аристотель. Фома же категорически приписывает Богу *безусловную, абсолютную* бесконечность. Поскольку «наш ум в мышлении может растягиваться до бесконечности... должна существовать некая бесконечно мыслимая вещь, максимальная из всех вещей», т. е. Бог (Против язычников, I, 43). В соответствии с принятой нами терминологией Бога Аквината можно было бы определить и как сверхабсолют, творящий все сущее «не из своей субстанции, а из ничто» (Там же, I, 17) — выпад против

натуралиста Давида Динантского, о котором ниже. Отсюда и утверждение автора, что «в Боге бесконечное только мыслится негативно: потому что нет конца, или границы» (Против язычников, I, 43). Однако Фома все же не встает на путь апофатической, отрицательной теологии, а остается на позициях катафатической, положительной теологии, более адекватной классику схоластики. Поскольку все «твари» сохраняют сходство с Богом, и возможна известная аналогия между ними (но не приписывание ему низменных метафор и антропоморфизмов), он обретает высшую конкретность в обладании такими трансценденталиями, как сущее, единое, правдивое, могущественное, благое, мудрое, праведное и др.

Труднейшая проблема метафизики Аквината — в сущности, как и любой монотеистической метафизики, — отношение божественного провидения (providentia) и предопределения (praedestinatio) к единичным вещам, исследуемым ученым в их ближайших причинных связях, чисто детерминистически. Здесь Фома должен был преодолевать воззрения арабоязычных философов (особенно Авиценны), исходивших из неоплатонического понимания мышления Бога как мышления всеобщего и не распространяющегося на бесчисленное множество индивидуальных вещей, взаимодействующих самостоятельно, независимо от высшего божественного интеллекта. Сам Фома допускает, даже утверждает наличие в конкретном времени «ближайших», «вторичных», «собственных» природных причин, понимание которых совершенно необходимо для человеческой жизни. Однако преодоление независимости, самостоятельности этих причин достигается осознанием максимальной силы божественного ума, способного в силу присущих ему атрибутов вечности и бесконечности мыслить мир одновременно, а каждую причину понимать в соответствии с ее особенностями. Сверхъестественное знание самого Бога в силу его сущности есть знание, постигающее мир как «нерасчлененное целое (totum continuum), а не отдельные части» (Там же, I, 55). Сверхинтеллектуальный Бог устраняет иллюзию случайной разрозненности, независимости причин, трансформируя их в цели единого божественного организма, когда проявляется, что «вторичные причины... суть исполнительницы этого миропорядка» (Сумма теол., I, q. 22, 3). Здесь опять перед нами древняя идея природы как искусства, ибо «вещи происходят от Бога, как произведения искусства от мастера» (Против язычников, I, 81).

Всемогущество божественного ума не отменяет фактора воли, которая в принципе тоже провозглашается сущностью Бога. Но отнюдь не по-августиновски. В противоположность мистикам Фома констатирует, что «воля есть [логическое] следование разума» (Против язычников, I, 75), и «то, что непостижимо умом, не может быть предметом воли» (Там же, 84). Такая рационализация, можно думать, навеяна арабскими перипатетиками (в особенности Авиценной). Вместе с тем наличие неизменной воли в Боге, в сущности, не сказывается на деятельности Бога, определяемой максимальной активностью ума.

Иная ситуация воли слагается на уровне человека, жизнь которого состоит «из двух [факторов]: созерцательного и деятельного» (Там же, 92). Здесь проявляется связь души (anima) с чувствами и ее взаимодействие с внешними вещами. Более того, «все ощущающие и мыслящие [существа] наделены стремлением (appetitus) и волей» (Там же, 72). Воля, следовательно, роднит человека с иными природными существами, и через нее они как бы погружены в сферу случайности, допускаемой божественной волей (Там же, 85). Здесь нам уместно обратиться к действующему и познающему человеку.

Душа как носитель жизни и познавательной деятельности. Познание естественное и сверхъестественное

В предшествующем разделе, рассматривая интеллектуализированный, во многом формальный креационизм томистской теологии-метафизики, мы, можно сказать, спускались от Бога к природному и человеческому бытию, выявляя органическую целостность концепции автора «Сумм». Теперь же будем продвигаться, так сказать, в обратном направлении — от природно-человеческой сферы к небесно-божественной, что в принципе присуще любому философско-теологическому построению.

Здесь мы опять возвращаемся к проблеме души — фокуса человеческо-природного бытия. Она встала в те времена с новой социальной и мировоззренческой остротой. С одной стороны, выявлялась ограниченность августинианской трактовки души как совершенно бестелесного, чисто божественного начала, полностью управляющего телом, в особенности в его познавательных функциях. Такая трактовка с необходимостью вела к мистическому аскетизму монашеской жизни, далеко не всегда приемлемому для светского общества. К тому же влиятельнейшее

в народных массах еретическое движение катаров, продолжавшее манихейскую традицию, своей аскетической практикой выражало агрессивный протест против «обмирщавшейся» Церкви как организационно-идеологической опоры феодального общества. С другой стороны, «арабский» философско-теологический радикализм, заостренный латинскими аверроистами, приводил к игнорированию потустороннего назначения души и фактическому отрицанию ее индивидуального бессмертия. В такой ситуации Аквинат, «спасая» этот главный устой религиозно-монотеистической моральности, вернулся, в общем, к аристотелевской концепции души, неотделимой от ее познавательного назначения (и, конечно, морального).

В трактовке «низшего» мира Фома полностью принял аристотелевский гилеморфизм, считая, что «душой (anima) называют первичное начало жизни», главное проявление коего — движение и познание. Принимая и аристотелевское трехчастное деление души, Аквинат более энергично по сравнению со Стагиритом подчинял растительную и ощущающую функцию души ее высшему познавательно-разумному назначению (Сумма теол., I, q. 75, 1c.; q. 76, 3 c.). Здесь душа-anima как носитель жизни выступает как душа-mens, носительница всей сложности сознания и максимально доступной ей высоты познания.

Шедшие от Аристотеля натуралистические оговорки в деятельности души как формы тела перечеркивались основоположной креационистской установкой Фомы, поскольку душа — «тварь» всемилостивого Бога. Однако по сравнению со всякими неодушевленными и даже животными тварями, человеческая душа как mens, непосредственно «вдунута» Богом в человека как его образ и подобие. В этом контексте возник и затруднительный момент. Все твари, созданные до человека и стоящие ниже его, произведены им «механически», поскольку Он знает «слово». А для души человеческой (mens) его, так сказать, alter ego, такого знания недостаточно, ибо направления ее деятельности бесчисленны, а сама она органистична, по определению. Отсюда непосредственное «влияние» (influentia) Бога на человеческую душу (например, Против язычников, I, 11), получающей тем самым свою познавательную (как и волящую) способность.

Принципиальное отличие аристотелевской гносеологии от платоническо-августинианской заключено прежде всего в ее эмпирическом компоненте, все более настоятельный запрос на который предъявляла теперь и эпоха

Аквината. В обоих «Суммах» он широко использует понятие «естественное знание» (naturalis cognitio), отождествляемое с чувственным восприятием. В августинианской традиции оно полностью продуцируется озаряющей деятельностью бестелесной души, а в аристотелевско-томистской познавательная деятельность души без ее опытного контакта с вещами просто не может начаться. Абстрагированная от фактора воли, таковая реализуется рассудком (ratio) и разумом (intellectus).

Как и у Аристотеля, первая материя, исторгнутая Богом, согласно Фоме в соответствии с христианским вероучением, «из ничто» остается за бортом чувственного познания. Оно начинается только в отношении материи, уже прошедшей индивидуацию, т. е. в отношении конкретного формо-материального образования. Сенсуалистическая иерархия Фомы, в принципе тоже аристотелевская, начинается с рассмотрения внешних чувств — осязания, вкуса, обоняния, а также познавательно наиболее ценных слуха и зрения. Но все они только рецептивны, пассивны, ибо познающий субъект более всего зависим на этой стадии от объекта.

В нем слагаются *чувственные виды*, или *образы* (species sensibiles), носящие в себе максимум признаков индивидуальности вещей. Вместе с тем здесь начинается как бы дематериализация объекта, который в своей телесной форме не способен воздействовать на чисто духовную душу. «Предмет мысли присутствует в интеллекте не через себя, а как подобие (similitudo): ведь не камень как таковой появляется в душе, а только его образ» (Сумма теол., I., q. 76, 4 ad 4). В зависимости от аристотелевского сочинения «О душе» Фома рисует дальнейшую трансформацию образов внешних чувств во *внутренних чувствах* благодаря деятельности памяти, воображения (фантазии), образующим *общее чувство*, наводящим пространственно-временной порядок в спутанных образах внешних чувств. Чем выше поднимается чувственное знание, абстрагируясь от телесных случайностей различных образов, чем явственнее выявляется в них духовный компонент формы, тем содержательнее становится полученная человеком *информация*.

Дальнейшая абстрагирующая деятельность интеллекта выявляет видовые и родовые формы вещей, превращая чувственные образы в *образы умопостигаемые* (species intelligibiles). Рецептивность чувственного знания, в особенности проявляющаяся в уподоблении вещам и формировании чувственных образов, как и у Аристотеля, выяв-

ляется в деятельности пассивного рассудка—разума, называемого Фомой возможностным интеллектом (intellectus possibilis). Возможность познания заключена в интеллекте, но в действие (actus) она реализуется благодаря, как и у Аристотеля, влиянию всегда активного — независимого от контактов чувств с вещами — *деятельного интеллекта* (intellectus agens). Он и освобождает полностью образы чувственные от их телесной оболочки, трансформируя их в умопостигаемые. Впрочем, активный и пассивный интеллект и здесь как бы переплетаются в аналитическом и синтетическом разъединении и соединении понятий, в их связи в умозаключениях и рассуждениях (ratiocinatio).

В отличие от Авиценны и других арабоязычных философов деятельный разум Фомы не имеет онтологического статуса, ниспосылающего бестелесные формы в природно-человеческий мир. Однако вместе с тем полнейшая духовность активного интеллекта и его воздействие на интеллект возможностный свидетельствует о неком высшем его источнике. Хотя в его воздействии и нет августиновской иллюзии, полностью исключающей сенсуалистическое начало в познании, хотя в принципе в верховном разуме Бога находятся формы-архетипы — вместо платоновско-августиновских идей, — активный интеллект не смог исполнять своего деятельно-целостного назначения, если бы не обладал логическими законами тождества и непротиворечия, которых невозможно почерпнуть ни в каких чувственных образах.

Такой «априоризм» весьма близок аристотелевскому эмпиризму. Но если бы он сочетался при этом с естественно-научной и натуралистической ментальностью Стагирита. У Аквината, честного паладина католицизма, непримиримого ко всем его врагам, ее, конечно, не было. Сенсуализм и эмпиризм было необходимо признавать, так сказать, реабилитировать, — чуткая со стороны глубокого мыслителя дань времени. Но идеологически более настоятельной была теологическая компонента и атмосфера эпохи. В ее контексте эмпиризм Фомы оставался *умозрительным эмпиризмом*, свидетельствующим об ущербности человеческого познания, которое у подавляющего большинства — или по причине недостатка способностей, или просто из-за лени — не поднималось до носителей знания, многократно превосходящего человеческое.

Таковым обладают ангелы — необходимое звено небесной иерархии, посредствующее между Богом и чело-

веком. Они вне мира гилеморфизма, ибо они — бестелесные формы, чистые духи, совершенно не нуждающихся в чувственных образах, но обладающих образами умопостижимыми, посредством которых они не только рассуждают, сколько непосредственно, интуитивно схватывают свой объект познания. В августинианской традиции сверхъестественное, совершенно неожиданное озарение считалось исходящим от Бога, Фома же считал такое познание совершенно «естественным» свойством ангелов, не нуждающихся ни в какой дискурсивной деятельности. К тому же их сущность позволяла им постигать собственную душу, к чему тоже был совершенно неспособен человек. Правда, сущность Бога и для них остается скрытой. В целом же «ум ангела превосходит ум человека гораздо больше, чем ум наилучшего философа ум самого тупого невежды» (Против язычников, I, 3). Предельная абсолютизация знания достигается, таким образом, Богом, сущность которого совпадает с его умом. Ему излишни даже умопостигаемые образы ангельских интеллектов. Предельная сила его знания — результат полной имманентности интеллектуальной деятельности Бога, ибо «только применительно к Богу умопостигаемая деятельность совпадает с бытием» (Сумма теол., I, q. 79, 1 c.).

Хотя божественный интеллект совершенно неизмерим, вместе с тем «Бог есть чистейшая истина» (Против язычников, I, 61), и в отношении человеческого познания ему принадлежит могучая интеллектуализирующая функция. В этой связи необходимо привести формулу истины Аквината — «истина интеллекта есть соответствие (согласованность, совпадение) интеллекта и вещи (veritas intellectus est adaequatio intellectus et rei)» (Сумма против язычников, I, 59; см. также Сумма теол., I, q. 16, 2 c.). В принципе — это аристотелевская формула, но лишь поскольку она остается эмпирической в конкретно-жизненной деятельности человека. Но он не должен ни на минуту забывать о высшем, мировоззренческом для теолога, следовательно, божественном назначении своего духа. А здесь обнаруживается, что устойчивость, эффективность истины гарантируется ее более высокими проявлениями. Поскольку «рассудок (ratio) — недостаточный разум (intellectus)», именно он «есть источник рассудка» (Против язычников, I, 57). В конечном же итоге «Божья истина — мера для всех истин» (Там же, 62). Хотя человеческий рассудок, с необходимостью опирающийся на чувственное восприятие, постигает лишь частицу истины, но «чистейшая истина» Бога гарантирует

ее устойчивость и, главное, зовет человека в свои благороднейшие высоты, которых он в этой жизни достичь бессилен.

Схоластика на пороге полного разделения философии (метафизики) и богословия — Дунс Скот

Сильная сторона универсалистской системы Аквината определялась его попыткой гармонизировать все расширявшееся знание с вероучением, различные положения которого подвергались все новым еретическим нападкам. Слабый же аспект томизма состоял, можно считать, в чрезмерной в ряде существенных моментов рационализации вероучения, стиравшей границы между метафизикой и богословием. В такой ситуации сравнительно скоро после смерти Фомы выступил выдающийся схоластик Иоанн Дунс Скот (1265/66 – 1308).

Шотландец по происхождению, вступивший во францисканский орден, он учился в Оксфордском, а затем и в Парижском университете, преподавал философию и теологию и там (как и в Кембридже), и здесь. Естественнонаучная компонента, которую можно было бы ожидать у выученника Оксфордского университета, в действительности у него невелика. Впрочем, вполне ощутима строгость мышления схоластика, которую можно объяснить и логической эрудицией, ему весьма присущей. Философская эрудиция Иоанна — античная, западноевропейская схоластическая, как и осведомленность в арабоязычной философии — весьма значительна и немногим уступает эрудиции Аквината. Вероучительные тексты для своих лекций подобно многим другим магистрам Дунс Скот черпал в «Сентенциях» Петра Ломбардского, расширяя и уточняя их собственными огромными познаниями. Они содержатся главным образом в обширном «Оксфордском сочинении», системность которого выражена и в другом его названии — «Распорядок» (Ordinatio). Из сравнительно небольших, но обобщающих произведений Иоанна назовем здесь трактат «О первоначале».

Аквинат объявлял вероучение (sacra doctrina) «наукой», считая доказуемым минимум его положений и объявляя сверхразумными все остальные его таинства. Непонятные для человеческого ума, они вполне ясны божественному, почему естественные знания не противостоят божественным. Дунс Скот не принял этой позиции Аквината. Метафизику он полностью отделил от *богооткро-*

венной теологии (theologia revelata), богословия, сконцентрированного в Священном Писании и других сакральных документах. В сущности, оно трактуется как практически вероисповедальная дисциплина, как своего рода медицина духа. В этом контексте Иоанн противопоставляет «теологию в себе (in se)», целиком связанную с Богом и известную только ему, и «нашу теологию», богословие, черпаемое в Священном Писании, но чисто вероучительно, морально наставительно, само по себе не поддающееся «естественному свету разума» (lumen naturale intellectus).

Область его применения — метафизика, в которой только и возможно осуществить максимальное познание (maxime scibilia) о всем сущем. В принципе она аристотелевская, хотя сочетаемая и с неоплатоническими пониманиями бытия, почерпнутыми у арабоязычных философов. При этом Дунс Скот отнюдь не эклектик. Обладая тонким аналитическим умом, он во всем стремился к максимально-утонченному различению философских понятий и их связей, к тому, что принято именовать схоластическим дистинкционизмом, когда формальная сторона иногда брала верх над содержательной. Таковое нередко имеет место даже в современной науке и тем более в философии. В эпоху же Дунса Скота реальный объем научных знаний был весьма невелик, но не следует пренебрегать значением выработки философской терминологии. Так «тонкий (subtilis) доктор», как Дунса Скота именовали еще при жизни, выявлял различные аспекты distinctio formalis — весьма емкой категории «формы» (например, formaliter — означает «в соответствии с определением», probatio formaliter — «доказательство по форме»), предметные различия вне человеческого ума обозначились как distinctio realis, а различия только в мысли — distinctio rationis.

Главная суть метафизики Дунса Скота — осмысление Бога как проблемы всех проблем. Аристотелевский Бог, представлявший собой лишь субъект-объектное, телеологическое завершение мира, наделен теперь креационистским содержанием, хотя и не ярко выраженным. В отличие от автора «Метафизики» Дунс Скот именует Бога как «Существо актуально бесконечное». Вместе с тем оно осмысливается в духе катафатической, положительной теологии. Пожалуй, более, чем любой другой схоластик, Дунс Скот для определения Бога использует различные трансценденталии (он и ввел сам этот термин), характеризуя его как предельно единое, истинное, благое. В этом контексте весьма примечательно включение

в класс трансценденталий так называемых «разделенных свойств» (passiones disjuncte) — бесконечное-конечное, возможное-действительное, причина-действие, т. е., как уже отмечено, фактически философских категорий (не в аристотелевском смысле этого слова Стагирита).

Как уже не раз отмечалось, при всем креационизме иудео-христианско-мусульманской теологии кратковременность божественного созидания перед лицом реальной природно-человеческой действительности была вынуждена обращаться и к органистическо-эволюционистским образам и обобщениям, почерпнутым в основном в неоплатонизме (и стоицизме).

Принципиальная проблема, осмыслявшая в этом контексте, — это проблема так называемой *индивидуации*, возникновение конечного и единичного из первоначального, вневременного и бесконечного божественного истока. Фома в общем по инспирации Аристотеля принцип индивидуации видел в факторе материи, в особенности того непосредственного материала, который организуется активностью конкретной формы. Иначе осмысливал ту же проблему Дунс Скот. Мир в его понимании — переход ко все менее общему и более индивидуальному, от неопределенного к определенному. Аристотелевскую «первую материю», универсальную и потенциальную, он именует «перво-первой» материей, существующей без всяких форм. Выше ее стоит «второ-первая материя», уже соединенная с конкретностью форм, присущих предметам и существам животного мира. Над ней возвышается «третья-первая материя», представляющая материал для человеческой деятельности (См. также X. 17. С. 80).

Тем самым обнаруживается, что принцип индивидуации, конкретизации бытия заложен не в материи, а в форме как целеведущем начале. При этом «тонкий доктор» видоизменяет понятие формы в понятие *формальности* (formalitas), плюрализирующей любой предмет, который может подпадать под различные видовые и родовые определенности. Предельная индивидуация начала формы придает вещи неповторимую уникальность, превращая ее в «этовость» (haecceitas).

В контексте различия реализма и номинализма в проблеме универсалий здесь возникает неопределенность. Одни авторы трактуют позицию Дунса Скота как умеренный реализм, а другие как номинализм. В средневековой философии по этому вопросу (и не только) велась активная полемика между «томистами» и «скотистами». Но, пожалуй, самое существенное здесь то, что «этовость» ха-

рактеризует и неповторимую индивидуальность, неделимую личность любого человека. А он ведь главный любимец Бога.

Практическое богословие, противопоставленное в качестве неколебимой веры в Священное Писание теоретизированной метафизике, претендующей у Аквината на статус науки, с необходимостью требует обращения к *фактору воли*. Если «тонкий доктор» в своем истолковании метафизики подобно «ангельскому доктору» опирается на Аристотеля, то в своем понимании познающей и действующей души, как и ряда моментов в трактовке деятельности Бога, первый возвращается к волюнтаризму Августина.

Душа, по Иоанну, — отнюдь не форма тела, неразрывно с ним связанная, а активнейшее, бестелесное и самодетерминирующееся начало, дарованное человеку Богом. Поскольку и вся природа обязана ему своим существованием, Дунс Скот констатирует наличие в душе собственно телесного, природного влечения (appetitus naturalis). Но в деле познания и приближения к Богу решающая роль принадлежит «разумному и свободному стремлению» (appetitus cum ratione liber) (X. 17. С. 61).

Аквинат исходный импульс познания приписывал опытному фактору, неотделимому от восприятия вещей чувствами и порождающему сначала «чувственные образы» (species sensibiles), а затем и «умопостигаемые виды» (species intelligibiles), углубляющиеся в сущности («чтойности» — quidditates). Не отвергая этих понятий, Дунс Скот приписывает как первое, так и тем более второе максимальной активности самосущей души, для которой чувственные импульсы — только поводы для ее самопроявления. Августиновское озарение с его всегда внезапным воздействием Бога на человеческую душу трансформируется Иоанном в ее интуитивный акт, рождающий чувственные образы, которые душа с еще большей активностью трансформирует в умопостигаемые идеи.

Перетолковав по сравнению с Аквинатом деятельно-познавательную суть души, Дунс Скот пересматривает и его сугубый интеллектуализм в понимании деятельности бесконечного Бога. Первой его компонентой, как и у Августина, становится *воля*, конечно, не перечеркивающая разум с присущими ему логическими правилами действия (как это было свойственно сугубым иррационалистам типа Дамиани). Если разум ответствен за осознание необходимости процессов в природно-человеческом мире, а в действительном положении вещей способен увидеть их возможное изменение, то воля порождает

только наличные факты. А среди них необозримое множество случайностей.

В контексте божественного всемогущества, осуществляемого волей Творца, вставал фундаментальный вопрос о соотношении присущей ему актуальной бесконечности к сотворенному им миру. Для Аквината бесконечность бестелесного Бога, как главный устой предельной необходимости его бытия, вместе с тем демонстрировала его непознаваемость. Сотворенный же Богом мир, вполне доступный человеческому познанию, как и у Аристотеля, противостоял Богу как конечный в пространстве космос. Аверроисты перетолковывали этот фундаментальный тезис, объявив его — опять же по примеру Аристотеля — несотворенным, ограничивая божественное всемогущество. Архиепископ Тампье, осуждая в 1277 г. многие аверроистские тезисы, подчеркивая и усиливая всемогущество Бога, указал на его способность к созданию нескольких миров. Дунс Скот, оспаривая Фому Аквинского (можно считать и Аристотеля), высказался в том смысле, что бесконечность, даже мыслимая актуально, вполне может быть применима к реальному бытию (Там же. С. 43—44), поскольку Бог некогда поведал Моисею: «Аз есм Сущий». Хотя этот ход мысли Дунса Скота чрезмерно трактовать как пантеистический, однако намек на актуальную бесконечность мира в нем имеется. В дальнейшем, уже другими схоластиками, она будет развита более категорично и четко.

Такова схематически обрисованная система философско-теологических воззрений Дунса Скота. Главное в них — отделение вероучительного богословия от рационализированной метафизики. В первое «тонкий доктор» тоже внес значительный вклад (вопросы боговоплощения, мариологии, евхаристики и другие). Сравнительно недавно он возведен католической церковью в сан Блаженного.

Неортодоксальные и еретические понимания Бога в эпоху зрелой схоластики. Натуралистические и сциентические идеи в духе механицизма

Понятие Бога — фокус любой религиозно-монотеистической ментальности — в наибольшей мере присущее средневековому традиционному обществу. Глобальность этого понятия предопределяла многообразную зависи-

мость от него множества явлений культуры. Жесткость вероисповедной дисциплины была не в состоянии даже в эту эпоху остановить критическую направленность мировоззренческой мысли. Во многом она стимулировалась античными философскими идеями, унаследованными от Боэция, Исидора Севильского, Эриугены, затем черпавшаяся в арабоязычной философии и, особенно с XIII в., непосредственно в грекоязычном философском универсуме.

Выше было упомянуто осуждение Росцелина, который на основе своего номиналистического рационализма впал в ересь трехбожия. Иную позицию развивал Абеляр в сочинении «О божественном единстве и троичности» (1119), где утверждал существование единого и единственного Бога Отца, трактуя Бога Сына и Бога Духа Святого как его атрибуты, сближая при этом последнюю ипостась с платоновской Мировой душой. Французское духовенство во главе с Бернардом Клевоским решительно осудило это воззрение как совершенно еретическое на Суассонском соборе 1121 г.

Другую тенденцию в понимании Бога выразил упоминавшийся выше глава Шартрской школы Гильберт Порретанский. В связи со своими различием субстанции и субсистенции он предложил усматривать за понятием личного Бога (deus) некую более общую основу — божественность (divinitas). Поскольку трехипостасность божественного бытия трудно сочеталась с пониманием Бога как Личности, с которой верующий должен вести свой диалог (пускай и через церковь), пантеистические мотивы в различных контекстах проникали в теологические размышления. Упоминавшийся выше магистр Шартрской школы Теодорик в своих «Семи днях и шести различных творениях» тоже употреблял термин «божественность», трактуя его как всесилу. Под влиянием платоновского «Тимея» Мировая душа отождествлялась со Св. Духом. Появляющиеся здесь натурфилософские идеи сочетаются с элементами математики квадривия.

Выше была рассмотрена доктрина Эриугены, трактовавшая трехипостасного Бога в контексте апофатической теологии как идейный процесс «четвероякой природы», в фокусе которого стоял мыслящий человек. В дальнейшем оно дважды осуждалось, а в 1225 г. его книга была даже приговорена к сожжению. К тому времени выступил еще более радикальный пантеист Давид Динантский, автор сочинения «О частях, то есть о разделениях» (приговаривалось к сожжению соборами 1210 г. и 1225 г. как один из источников названной выше секты амальрикан).

Знакомый с платоновским «Тимеем» и сочинениями Аристотеля (как и с натуралистическими комментариями к нему Александра Афродисийского), не чуждый естественно-научным интересам Давид выдвинул категорическую формулу «мир есть сам Бог» (mundus est ipse Deus), «мир — чувственно воспринимаемый Бог» (X. 10. С. 811). Отдаленный предшественник Спинозы сформулировал и главный вывод своего натуралистического пантеизма — «Бог есть разум (ratio) всех душ и материя (yle) всех тел» (Там же. С. 812), поскольку «дух и материя тождественны» (С. 811). В свете выше изложенного совершенно закономерно категорическое отвержение воззрений Давида Фомой Аквинским и Альбертом Больштедтом.

Другую разновидность пантеизма, более характерную для средневековой ментальности, следует именовать *мистическим пантеизмом*. Неоплатоническо-экстатическая доктрина, столь ярко выраженная в «Ареопагитиках» формулами апофатической теологии, подводившей к деперсонализации Бога, апеллировала не столько к природе, сколько к душе человека. Среди теософов такого направления особенно ярок немецкий монах доминиканского ордена и проповедник Мейстер (Иоганн) Экхарт (1260–1327), писавший на латинском и немецком языках. В сочинении «Проповеди и рассуждения» на первый план выступает понятие Божественности (gotheit), совершенная непознаваемость которого превращает его в «бездонный колодец божественного Ничто» (X. 18. С. 103). Хотя любой атрибут неспособен его описать, к нему все же приложимы понятие «основа» (grunt), оказывающаяся как «бездной» (abgrunt), так и «праосновой» (urgrunt). Такова Божественность сама по себе, но в отношении ко всему, что находится вне его, выступает как универсальная творческая активность. Главный ее результат — Бог, мыслимый как трехипостасная личность. В этом глобальном понятии выявляется его объектная, но еще сильнее субъектная компонента. С одной стороны, Экхарт согласен с теми, кто отождествляет Бога с бытием, но все же более основательно его тождество с глубинами человеческого духа. «В моей душе есть сила, воспринимающая Бога... Бог мне ближе, чем я сам себе» (Там же. С. 47). Можно считать, что древняя идея тождества микро- и макрокосмоса оборачивается идеей тождества глубин человеческого духа и Божественности. «Божья глубина — моя глубина. И моя глубина — Божья глубина» (Там же, с. 24). Задача искренне верующего человека не в том, чтобы с помощью образов и понятий обычного знания

представить Бога как личность, а в том, чтобы уйти от таких представлений и на пути мистической интуиции обрести безличную Божественность.

При рассмотрении ортодоксального мистицизма Августина и в особенности его последователя Бернарда Клервоского было установлено, что эта разновидность мистики, сохранявшая внеприродного Бога и трактовавшая интуицию как сверхъестественное озарение, дар внеприродного Бога (у первого из них), сопровождалась враждебным отношением к человеческому разуму (у второго) и его логическим средствам. В таком истолковании интуиция становилась сугубо иррациональным началом. Напротив, пантеистическая мистика утверждала способность человеческой души собственными силами дойти до соединения с Богом. Такая мистика отнюдь не провозглашала презрения к разуму, трактуя его как неотъемлемую и первостепенную способность человеческого духа. Такую гносеологическую позицию, как выше зафиксировано, демонстрировал Скот Эриугена. Близок к нему в этом отношении и Мейстер Экхарт. Не только душу, но и разум он именует святыней Бога, в которой он укоренен весьма глубоко.

В деятельности Шартрской школы, как выше отмечено, наметилось различие предметов философии (с комплексом «свободных искусств») и теологии (в смысле вероучения). У некоторых магистров, примыкавших к этой школе, теологические образы переплетались с натурфилософскими, и последние при этом становились даже более значимыми. Таковым было сочинение Бернарда Сильвестра «О совокупности (universitas) мира, или мегакосм и микрокосм» (1145—1153), называемое также «Космографией». Креационистские представления христианства в этом поэтизированном сочинении перемешаны с эманационистскими идеями неоплатонизма и образами античной мифологии. Природный макрокосм творится божественным Нусом (он же — Единое) из хаотической первоматерии, Сильвы-Хюле, называемой злым началом Различного. В соответствии с формами-архетипами образуются четыре традиционные стихии. В созидании дальнейшей оформленности и красоты мироздания играет свою роль и Мировая душа, отождествляемая со Св.Духом цель всего процесса — созидание человека, которое по повелению Нуса осуществляют — из остатков материи-Сильвы — богини Урания (небесное начало) и Природа (гармонизирующее начало). Телесность, сохраняющая злое начало, объединяет человека с животными,

но он принципиально отличен от них божественным умом, позволяющим ему смотреть на звезды, раскрывать тайны природы и угадывать собственную судьбу (См. X. 5). Из сказанного очевидно, как далеко отходили от ортодоксального вероучения некоторые философы в направлении античных мировоззренческих представлений.

Значительно выше — по сравнению с Шартрской школой — уровень естественно-научной мысли в Оксфордской школе, уже упоминавшейся нами выше. Ее основоположник Роберт Гроссетест — весьма показательный деятель, демонстрировавший своими интересами и жизнью «двойную истину» в качестве теолога, с одной стороны, и ученого с элементами экспериментирования — с другой. Канцлер Оксфордского университета в последние почти двадцать лет был епископом Линкольна. Среди его теологических трудов — «О свободном решении», «О душе» и др. Но много значимее роль Роберта как ученого, обобщившего античносредневековые философские идеи и идеи математического характера, в контексте которых он весьма оригинально перетолковывал христианский креационизм.

Его научные интересы концентрировались главным образом вокруг вопросов оптики, математики (особенно геометрии), астрономии. Особо значимы среди трудов этого плана — «О свете, или О начале форм», «О линиях, углах и фигурах, или О преломлениях и отражениях лучей», «О сфере» и др. Заимствуя у Аристотеля элементы опытно-дедуктивной методологии, автор наблюдал факты преломления света (например, в явлениях радуги) и его распространения, размышлял и над распространением звуковых колебаний. Квалититавистская физика Аристотеля начинает при этом математизироваться в духе пифагорейско-платоновских идей.

Принципиальна и перспективна при этом общая картина мира, космоса, нарисованная Робертом. В основу ее положена аристотелевская космология, неотделимая от его метафизики (канцлер университета переводил с оригинала сочинение Стагирита «О небе»). Но статичность аристотелевского космоса закономерно потребовала динамики «Эннеад», что в дальнейшем в особенности подтвердили арабо-мусульманские перипатетики-неоплатоники. Итогом этого процесса стала «метафизика света», которую Гроссетест непосредственно почерпнул от Авицеброна. Выше мы видели, как Бонавентура (заимствовавший эти идеи у Гроссетеста) истолковал феномен света как главный стержень мистико-символической иллюс-

трации действенного креационизма ветхо- и новозаветного Бога.

Совершенно иначе подходил к проблеме света Роберт Гроссетест. Свет (lux) для него всеобщая «форма телесности». В диалоге «О свете, или О начале форм» имя Бога названо только однажды. Его роль, в сущности, минимизирована, ибо эта роль сводится к творению световой точки, которая мгновенно расширяется, создавая огромную *сферу* всего конечного космоса — традиционные представления античных философов-космологов. Свет как формотелесная субстанция, отдаленным виновником которой епископ должен был объявлять Бога, фактически становится субъектным началом сущего, возникающего по законам его самораспространения и умножения форм.

Первым его образованием становится сфера неподвижных звезд — небесная сфера, в которой наиболее зримо первоматерия слита со сферической формой. Эта сфера — верхняя граница расширения света — наиболее разрежена, но световая масса, подчиняясь — по принципу эманации — законам определенной пропорции (наибольшее внимание уделено числам 4 и 10) и все более сгущаясь, образует ниже обращающиеся — разумеется, по круговым орбитам — сферы, как они были определены Аристотелем. Из них девять эфирных (квинтэссенция), неизменных (включая сферу Луны), и четыре изменчивые — сферы огня, воздуха, воды и земли.

Математизация качественного аристотелевского космоса, подчиняющегося законам единой световой субстанции, привела Роберта в трактате «О сфере» к наименованию космоса «формой мировой машины (machina mundi)», а платоновскую Мировую душу — к отождествлению с аристотелевским перводвигателем, считая их как бы мировым мотором. Натуралистические и механистические аналогии — даже по отношению к Богу — встречаются в документах этого и даже предшествующего века. Например, в упомянутых выше произведениях Алана Лилльского «Бог есть сфера мысленная, чей центр везде, а окружность нигде». Природа же названа даже «наместницей» Бога в деле творения (X. 7. С. 331).

Сказанное выше о Гроссетесте может создать у читателя слишком модернизированное представление о нем как о механисте картезианского типа. Но невозможно, конечно, игнорировать максимальную настойчивость средневекового теоцентризма без представлений о совершенно бестелесных, духовных объектах. Если первоначально свет — lux, образующий мироздание в назван-

ном трактате Гроссетеста, есть форма телесности, то по завершении процесса он излучается небесной твердью к центру космоса и как бы трансформируется в более тонкий, духовный свет-lumen. Им, можно думать, определяется существование совершенно бестелесных, духовных интеллегенций — ангелов, не связанных ни с какой пространственностью, с чем мы уже встречались у Аквината. Вероятно, с этой же особенностью света связаны и представления Гроссетеста о связи души с телом в человеческом микрокосмосе.

Значительно радикальнее Роберта Гроссетеста стал один из его учеников, рассмотренный выше Роджер Бэкон. Критик схоластики и даже некоторых моментов изучения и пропаганды католической теологии, философ с энциклопедическими интересами, «удивительный доктор» мечтал о математическом естествознании и экспериментальной науке, противопоставлявшейся магии. Сторонник практического назначения знания в целях усиления могущества человека, Бэкон в своей мечте о создании судов, управляемых одним человеком, самодвижущихся колесницах, летательных аппаратах и подводных судах, далеко опережал свою эпоху.

Номиналистический критицизм в схоластике. Оккам как его крупнейший теоретик

Описанная выше борьба Фомы Аквинского и Альберта Больштедта против аверроистов, как и других «еретиков», все увеличивавшееся противостояние теологии и философии, в которой расширялся комплекс знаний «свободных искусств», свидетельствовало об углублявшемся кризисе схоластики. Наиболее выдающийся ее творец, Аквинат, в своей всеобъемлющей системе сделал энергичную попытку гармонизации научно-философского знания с христианско-католическим вероучением, подчиняя первое второму. О сложности возникшей в конце XIII в. вероисповедно-идеологической ситуации свидетельствует отмеченный выше факт осуждения в 1277 г. парижским архиепископом Тампье не только ряда тезисов Аристотеля, Аверроэса, Авиценны, Боэция Дакийского, но и некоторых тезисов Фомы (уже умершего).

Критическая ситуация, приведшая к «авиньонскому пленению» папства, способствовала в 1323 г. (при папе Иоанне XXII, яростно боровшемся с активной оппозици-

ей, особенно левофранцисканской) беатификации «ангельского доктора». Осуждение Тампье в отношении его тезисов было отменено, постепенно он стал одним из наиболее чтимых святых католицизма, одним из главных его учителей, вероисповедный авторитет которого все возрастал. Основанием такого прогресса служило не только собственно теоретическое содержание произведений Аквината, но и осознание им социальной значимости «правильной» вероисповедной доктрины. Показательно, что в своем завершающем произведении «Сумма теологии» (IIa—IIac) он сравнивает еретиков, извращающих религию, ведущую к вечной жизни, с фальшивомонетчиками, стремящимися улучшить свое бренное существование. И если светские государи казнят фальшивомонетчиков, то Церковь, не достигнув в своем милосердии возвращения еретиков на «путь истинный», вправе отлучать их от своего лона и передавать светским властям для их удаления из жизни. Иначе даже один еретик, вовремя не разоблаченный и не лишенный жизни, может повести за собой целые народы, как Арий в эпоху раннего христианства.

Но наступили другие времена, кратко охарактеризованные во введении в данному разделу. Возрастал прогресс знания, а вместе с ним и критический настрой среди наиболее активных схоластиков. Объектом критики становился не только томизм с его всеобъемлющим учением, но и скотизм, противопоставлявший ему свою метафизику с ее тонкими дистинкциями. Ожесточенная полемика их сторонников между собой не помешала другим, более радикальным схоластикам уже в начале XIV в. объединить философствование «ангельского доктора» и «тонкого доктора» в некий единый «старый путь» (via antiqua), которому был противопоставлен «новейший путь» (via moderna). Методологической и гносеологической его основой стал номинализм, более последовательный по сравнению с Дунсом Скотом (если его все же считать номиналистом).

Как личностное мировоззрение, подчеркивающее преимущество индивидуального и конкретного перед умозрительно-догматическими построениями понятийного реализма схоластики, номиналистические идеи, как выше зафиксировано, были сформулированы Росцелином и Абеляром. Теперь, уже в начале XIV в. в Сорбонне, этой твердыне схоластического реализма, появляются такие более радикальные номиналисты, как Пьер д'Орсонь (возможно, был близок к аверроистам), Дюран де Сан-

Пурсен, Пьер Ориоль (подвизавшиеся не только в Париже). Большая радикальность их номинализма по сравнению с росцелиновским и абеляровским определялась известной ориентацией на усиливавшиеся эмпирические исследования. Собственно социальной предпосылкой послужил индивидуалистический прогресс в условиях более «горизонтальной» городской жизни. Другим центром номиналистической мысли стал Оксфордский университет с его естественно-научной традицией, заложенной Робертом Гроссетестом и Роджером Бэконом. Именно отсюда вышел Уильям Оккам (ок. 1285—1349).

Воспитанник и преподаватель Оксфордского университета примкнул к левому крылу францисканцев — так называемых спиритуалов (миноритов), соблюдавших заветы своего учителя и смело критиковавших все шире распространявшуюся коррупцию католической церкви. Привлеченный к суду папской курии в Авиньоне, осужденный ею и проведший несколько лет в заключении, Уильям бежал (вместе с некоторыми другими единомышленниками, томившимися там же) в Мюнхен к королю Баварии Людвигу, ведшему борьбу с папой Иоанном XXII (затем и с его преемниками). Отлученный, как и его единомышленники, от Церкви Оккам в публицистических трактатах резко критиковал стремления папства к полноте власти, которой должны обладать только светские владыки. Да и в отношении духовной власти Оккам противопоставлял папству авторитет духовных соборов и взывал к правдивой церкви апостольских времен.

Однако сколь ни интересен и значителен Оккам как религиозно-политический мыслитель, для истории философии он первостепенно важен своими философскими (отчасти и богословскими) трудами, как и чисто научными работами. Некоторые из них он начинал еще в Оксфорде, а продолжал и развивал главным образом во время своего длительного пребывания в Мюнхене. Богословские вопросы рассмотрены в «Комментарии к «Сентенциям» Петра Ломбардского», теолого-философские — в сочинении «Семь бесед обо всем». Фундаментальный чисто философский труд «Сумма всей логики», а также «Об истолковании», натурфилософский — «Философия природы в физических книгах».

В решении проблемы философия—богословие Оккам занял весьма радикальную позицию, превосходившую ту, с которой мы познакомились у Дунса Скота. Номиналист полностью отрицал доказуемость всех догматов вероучения, разлучая естественное знание и религиозную веру,

которая свои положения и богослужебную практику должна основывать на Священном Писании. Недоказуем даже догмат существования Бога, мыслимого как трансцендентная личность. Полуфилософская «естественная теология» Аквината и его утверждение о сверхразумности подавляющего большинства догматов вероучения для Оккама были совершенно неприемлемы. Можно считать, что теология стала для него полностью богооткровенной (theologia revelata).

Из сказанного был бы совершенно неправомерен вывод о некоем атеизме Оккама. Бог для него «бесконечное Существо» (ens infinitum), противостоящее природному миру конечных вещей, взятых как порознь, так и одновременно. Существование такого Бога с размытой личностностью очевидно ежедневно. Весьма труден вопрос о всемогуществе Бога. Если этот догмат понимать так, что Бог способен действовать вопреки правилам логики и превращать прошлое в настоящее (как трактовал божественное всемогущество Петр Дамиани), то и он совершенно не может быть оправдан. Вместе с тем, однако, философ-францисканец подобно Дунсу Скоту, продолжая августиновскую традицию, свободу божественной воли усматривал в бесчисленных случайностях, не поддающихся человеческому прогнозированию. Тем самым ослаблялся, если не устранялся, божественный провиденциалистский детерминизм — даже в его ослабленной томистской концепции наличия «вторичных причин» — по отношению к человеку (в произведениях Уильяма можно даже найти мотивы ослабления божественной благодати, приближавшие его к пелагианству).

Вместе с тем, исходя из недоказуемости вероисповедных догматов и божественных действий, Оккам в некоем переносном смысле подчеркивал *волюнтаризм* божественного существа, перечеркивая его логосно-разумный фактор. Тем более что он сводился к неопределенности максимально общих идей платонической традиции, служившей главной основой схоластического реализма в его «крайней» форме, от которой в конечном итоге зависела и «умеренная».

Усиливая таким образом самосущность человеческого субъекта, удаляясь от платонизирующей и аристотелизирующей традиций, Оккам решительно отказывался от умозрительно-онтологчиеской картины мира, столь внушительно представленной в «Суммах» Аквината. Против них он разрабатывал аналитическо-гносеологическую интерпретацию бытия, основанную на последовательном

номинализме. Универсалии невозможны в качестве бытия за пределами человеческого сознания как в «чистом» виде, так и в единичных вещах. Они совершенно субъектны сами по себе (мы опускаем здесь сложность толкования терминов «субъект» и «объект» Оккамом и другими схоластиками).

Традиция схоластического реализма в эпоху Оккама была переполнена вербальными псевдообобщениями, становившимися тормозом развития действительно предметного, действенного знания. Целям разрушения такого тормоза служила так называемая «бритва Оккама» — «без необходимости не следует утверждать многое» (X. 19. С. 905). В последующей традиции оккамизма — «сущностей не следует умножать без необходимости»). Такая «бритва» в условиях той эпохи становилась первостепенным принципом *эмпиризма*, острие которого было направлено против умозрительно-схоластического словотворчества. Она отметала, например, всякие «тонкие» формальности, умножавшиеся скотистами, полностью устраняла объективность различения сущности и существования, основоположного для онтологии томизма. Следует также подчеркнуть, что данная «бритва», отсекавшая различную словесную «мудрость», претендовавшую на сугубо онтологическую роль, переводила проблему истинности из плана онтологии в план гносеологии.

Средством такого переноса стало отрицание Оккамом тех «видов» (species), чувственных и тем более интеллектуальных, которые в понятийном реализме Аквината составляли основное связующее звено между субъектом и объектом. Номиналистическая позиция Оккама, приписывавшая реальность существования только единичным вещам, отметала такого рода псевдокопии объектов. Взамен их Оккам вслед за Дунсом Скотом (и другими схоластиками, разрабатывавшими вопросы логики) выдвигал понятие *интенции* — устремленности человеческой души на предмет познания. В этом контексте Уильям приближается к концептуалистическому истолкованию универсалий, ибо «универсалия — это интенция души, которая по природе такова, что сказывается о многих вещах» (Там же. С. 897).

Оккам различал также две разновидности знания. Перетолковывая вслед за Дунсом Скотом и даже некоторыми мистиками августиновскую концепцию внезапного божественного озарения, автор «Суммы всей логики» называл *наглядным знанием* (notitio intuitiva) как непосред-

ственное ощущение, так и внутреннее переживание его. Поскольку «с него и начинается основанное на опыте знание (notitia experimentalis)» (Там же. С. 893), такое знание, иногда называемое интуитивным, констатирующее наличие той или иной вещи, приближает Оккама к линии сенсуализма.

Наглядное знание дополняется и углубляется *абстрагированным знанием* (notitia abstractiva), в формировании которого мы снова встречаемся с деятельным разумом (intellectus agens). Поскольку полученное уже обобщенное знание относится к множеству единичных вещей, в нем заключен концептуалистический смысл. В отличие от наглядного знания оно может отвлекаться от существования или несуществования вещей.

Семиотический компонент в гносеологии Оккама, трактующий общие понятия, принято именовать *терминизмом*. Термин — простейший элемент всякого знания, выраженного словом. Будучи само по себе единичным, оно становится общим (в уме) в зависимости от значения, которое ему придается. В этом контексте универсалии трактуются автором «Суммы всей логики» как *знаки*. Одни из них естественны и могут быть непосредственно отнесены к соответствующим вещам (дым к огню, стон — к страданиям, смех — к радости). Другие же искусственны, условны, когда словам придается то или иное значение, относимое не к одной, а ко многим вещам. Семиотика Оккама включает и другие различия знаков (концепция суппозиции, термины первичной, психологической интенции, и вторичной, логической проблемы универсалий).

В целом знаковые системы терминов по Оккаму составляют непосредственный предмет знания, а предложения и науки различаются лишь в зависимости от их специфического смысла. Субъектное здесь противопоставлено объектному. К тому же Оккам в борьбе против схоластического реализма отвергал объектность существования не только родов и видов, но и причинных отношений между вещами, поскольку схоластики-реалисты и их истолковывали как нечто отдельное от самих единичных вещей. Их познание тем не менее возможно в силу *веры* — как и в отношении Бога — в *единообразие природы* со всем богатством существующих в ней вещей. Тем самым отвергалось иерархическое понимание небесного и земного мира, столь свойственное Аквинату и другим схоластикам-реалистам. Вместе с тем открывался путь к онтологии и натурфилософии Оккама и других номиналистов его века, нередко именуемых в литературе оккамистами.

Нарастание механистических идей в натурфилософско-космологических воззрениях оппозиционных схоластиков XIV в.

Единообразие природного бытия Оккам связывает с аристотелевской бесформенной первоматерией, составляющей основу всех возникающих и гибнущих вещей. При этом вместо «этовостей» Дунса Скота, конкретизирующих единичные вещи, номиналист в сочинении «Естественная философия в физических книгах» употребляет выражение «частная материя» (materia particularis). Аристотелевско-схоластические антропоморфные трактовки движения — «естественное движение», «насильственное движение», «страх пустоты» и т. п. Оккам стремился дезантропоморфизировать учением о терминистически различных видах пространства (реальное, воображаемое и др.). При этом реальное движение неотделимо от движущегося тела.

Большинство оккамистов в XIV в. так или иначе были связаны с парижским университетом.

Один из них, Николай из Отрекура (ум. после 1300) пытался возродить идеи античного атомизма (по-видимому, почерпнутые в сочинениях Аристотеля), утверждая, что все явления природы объясняются движением неизменных атомов в пространстве (сочинение Николая по приговору папской курии было сожжено в 1347 г.).

Виднейший парижский оккамист — Жан Буридан (ок. 1295 — ок. 1358), дважды ректор университета. Среди его сочинений нет собственно богословских. В работе «О логическом следовании» автор в основном повторяет идеи Оккама. Значительно больший интерес представляют комментарии («Вопросы») к физическим и космологическим произведениям Аристотеля. Фактически здесь принципы физики-натурфилософии, включая в себя опытное естествознание, далеко отходят от аристотелевской метафизики. Ее основоположная телеологическая компонента оттеснена детерминистической. Исследование *действующих* причин, по Буридану, много важнее выявления целевых.

В этом контексте Буридан, устраняя антопоморфизмы аристотелевской трактовки движения, сформулировал весьма важное понятие *импульса, порыва* (impetus). Согласно этому понятию, предвосхищавшему будущий закон инерции, брошенное тело движется до тех пор, пока сообщенный ему импульс сильнее встречаемого им со-

противления (сам этот импульс пропорционален сообщенной ему скорости, а также зависит от количества материи, содержащейся в нем). Принципиальное значение динамических закономерностей, угаданных Буриданом и предвосхищавших открытия эпохи Галилея — Ньютона, возрастало в связи с тем, что парижский ученый в своих комментариях к произведению Аристотеля «О небе» распространял их не только на земные тела, но и на небесные. Тем самым конкретизировалась идея Оккама относительно физической однородности универсума.

Формировавшееся механистическое видение мира оттесняло и перечеркивало упрощенно органистическую его картину, появившуюся еще в глубокой древности, антропоморфно-божественных существ, движущих небесные светила. В средневековых мировоззренческих системах — не только христианских, — несмотря на господствовавший в них креационизм и убеждение во всесилии Бога, сохранялась вера в одушевленность светил не только в астрологии, но и у таких выдающихся схоластиков, как Альберт Больштедт и Фома Аквинский, и даже у такого оппозиционера, как Роджер Бэкон, приписывавших движущую роль по отношению к светилам неким божественным умам-интеллигенциям (отождествлявшимся и с ангелами). Буридан же выдвинул идею подчиненности движений небесных тел тем же законам, что и тел земных. Сохраняя и официальную идею креационизма, парижский номиналист-естествоиспытатель, минимизируя роль Бога в сфере природы и, предвосхищая Декарта, формулировал и воззрение, согласно которому Бог — первоначальный источник движения, которое затем остается неизменным.

Продолжил идеи Буридана и несколько продвинул их дальше другой доктор Парижского университета, философ и математик Николай Орем (ок. 1325—1382, в конце жизни епископ). Он переводил Аристотеля («О небе», «Этика», «Политика») на французский язык и сам положил начало научной литературы на этом языке. На нем написано его главное произведение «О небе и мире», комментарии к сочинениям Аристотеля и трактаты по математике и механике. Орем пытался раскрыть закон падения тел, выявляя изменение времени в процессе падения, учитывая сопротивление воздуха, роль первоначального импульса. Вслед за Буриданом Орем формулировал мысль о суточном вращении Земли. В названной книге автор сравнивает роль Бога с ролью часовых дел мастера, который делает этот непростой инструмент —

в принципе раз навсегда. Впрочем, еще в XII в. упоминавшийся выше схоластик-натуралист Алан Лилльский, примыкавший к Шартрской школе в своем произведении «Плач природы», которая в обращении к самому автору провозгласила: «...Я та, кто образовал естество человеческое по образу всемирного механизма (...), дабы в нем, как в зерцале, явилось запечатленным естество всего мироздания (...) (X. 7. С. 333). Этот образ предвещал многие механистические аналогии и воззрения европейской философии XVII – XVIII вв.

Предвестие механицизма в рассматриваемую эпоху заключалось также в нарастании идеи *бесконечности* телесного *универсума*, разрушавшей его органистическое, конечностное видение, перед лицом актуально бесконечного и в силу этого непознаваемого Бога. Однако четко эта идея, намек на которую содержался у Дунса Скота, сформировались, как увидим, в следующие века.

Некоторые особенности социально-политической мысли западноевропейского Средневековья

Ряд вопросов этой тематики был затронут в общецивилизационном введении к данному разделу. Там мы видели, что массовые, в основном народные, движения идеологическое оформление находили себе в религиозных поверьях, как христианских, так и нехристианских. При этом иногда формировались по-своему глубокие учения, какими стала историософия Иоахима Флорского с ее метафорической идеей неписаного «Вечного Евангелия», торжества полной моральной и социальной справедливости, завершающей человеческую историю.

Еретические движения и учения, как отмечено, в своем противостоянии господствовавшей Церкви, которой было весьма трудно удержаться от грехов «обмирщения», апеллировали ко временам сугубо идейной апостольской Церкви древнего христианства. Сказанное отнюдь не означает, что Церковь была главным и тем более единственным объектом народной ненависти. Многочисленные светские господа по сравнению с духовными были заражены плевелами греховности значительно более, чем последние, будучи к тому же и непосредственными эксплуататорами крестьян, как затем и горожан. Церковь же при всех своих пороках и даже ханжестве проповедовала и реально вносила моральный компонент в социальный контекст государственности. Не вовлеченная в торгово-

денежные отношения, Церковь осуждала их чрезмерные проявления, в особенности ростовщичество. Фома Аквинский в своей «Теологической сумме» (II, 2, q. 50) подчеркнул, что увлечение накоплением денежных средств — пагубный путь для жадной души. И он, и другие теологи в своем стремлении к «справедливости», основывавшейся на евангельской морали, проповедовали необходимость «справедливой цены» (justum pretium), столь важной для подавляющего большинства народа, и нередко подталкивали светские власти к ее поддержанию. Конечно, такая позиция и даже борьба не могли привести к успешным результатам на длительное время. Нарастание индивидуального начала в условиях прогрессировавшей городской жизни и разраставшегося «горизонтального» общества закономерно сопровождалось усилением торговых отношений и роли богатства. В противоположность богословам средневековые юристы (легисты), восстанавливая римское право, смягчали священнический ригоризм в отношении торговой и ростовщической деятельности.

В этих условиях и Аквинат, углубляясь в социальную мысль Античности (в частности, в аристотелевскую «Политику», ставшую известной схоластикам в середине XIII в.), уделил этим вопросам специальное внимание в сочинении «О правлении владык» (De regimine principium).

Здесь он подверг прежде всего этизации и теологизации вопросы права, теоретически разработанные позднеримскими юристами на основе идей стоицизма. Первая разновидность права — так называемое *вечное право* (отсутствовавшее у названных теоретиков), совокупность правил божественного руководства миром, в принципе совпадающие с теми всеобщими и неизменными идеями, которые всегда наличны в уме Бога. Его проявление в деятельности живых существ — *естественное право* (понятие коего и обосновывалось стоиками). Руководствуясь его положениями, люди приобщаются к вечности божественного права с присущей ему идеей справедливости. Конкретизацией неизменного естественного права является чисто *человеческое право*, законы которого постоянно меняются. Человеческое право в конкретном государстве распадается на общенародное и гражданское право (в последнем различении Фома следует римским юристам).

В своей собственно политической концепции Аквинат опирался на «Политику» Аристотеля, важнейшие идеи которой он подверг сакрализации и полной христианиза-

ции. Важнейший принцип автора «Политики», согласно которому государство как органицистское целое предшествует составляющим его социальным образованиям и индивидам, а его благо следует предпочитать благу этих составных частей. Принцип, ориентированный на рабовладельческий полис, автор «Правления владык» переориентировал на обоснование иерархически-феодального и сакрализованного общества, целостность которого гарантирована его божественным происхождением. Общественный порядок как отображение небесного порядка требует многообразия «совершенств» различных сословий общественного целого и выражается в разновидностях физического труда. Лишь меньшинство призвано к умственному труду и управлению этим большинством. Такое меньшинство прежде всего, и главным образом, — служители Римско-католической церкви. В принципе Фома — сторонник непосредственной теократии, хотя и понимает невозможность ее полноценной, непосредственной — со стороны римского папы — реализации в социально усложняющихся условиях. Государственность, возглавляемая светскими властями, совершенно необходима. Однако ее необходимость — необходимость вторичных, инструментальных причин, в то время как Церковь, призванная обеспечить верующим безупречность их моральности как непременного условия их посмертного блаженства, осуществляет значительно более ценное, духовное руководство человеческим миром. Тем самым теократический характер государственной власти выступает у Аквината опосредованно. Из пяти форм государственного устройства наиболее совершенным автор «Правления владык» считает, конечно, монархию, господствовавшую тогда форму государственной власти, более всего соответствующей, согласно Аквинату, божественному руководству миром. В этом контексте автор прибегает к различным метафорическим «обоснованиям». Хотя и светская власть имеет божественный источник, однако различные злоупотребления ею могут привести к ситуации, в которой подданные «безбожного» государя получают санкцию на восстание и даже свержение узурпатора или тирана, особенно когда они посягают на права Церкви. Светские государи не должны забывать о пределах своей власти, указываемых им Римско-католической церковью.

Ослабление ее авторитета и властных возможностей в эпоху «Авиньонского пленения», как и развитие концепции «двух истин», привело к возникновению новых

воззрений на взаимоотношения духовной и светской власти.

Здесь надо снова вернуться к латинскому аверроизму. Осуждения Тампье не прекратило их деятельности в Парижском университете. Здесь, в частности, в 1312—1320 гг. преподавал Жан Жанден (ум. 1328), язвительный враг папства, рационалист, признававший в первую очередь истины, приобретенные посредством разума и опыта, и пренебрегавший теологией как псевдознанием. Острая борьба Жана Жандена и его духовных соратников против католической ортодоксии вынудила их покинуть Париж и подобно Оккаму искать убежища у Людвига Баварского. В дальнейшем аверроисты концентрировались преимущественно в северной Италии с ее развитой городской жизнью, в Болонском и особенно в Падуанском университете.

Здесь не излишне коснуться политических воззрений великого итальянского поэта Данте Алигьери (1265—1321). Его «Божественная комедия» — величественное поэтическое полотно средневекового мировоззрения, весьма критичного, однако, к папству. Здесь Сигер Брабантский вместе с Альбертом Больштедтом и Фомой Аквинским (еще до его канонизации) помещен в «раю», несмотря на то, что он «неугодным правдам поучал» (20, X, 138). Вопроса о соотношении светской и духовной власти Данте коснулся в трактате «О монархии» (ок. 1312 на лат.). В соответствии с тем, что к земному счастью ведет философия, а к небесному — христианская вера, необходимы два владыки — император и папа. Первый из них получает свою власть непосредственно от Бога, минуя благословляющую акцию папы. Император должен служить народу (под которым разумелись высшие слои общества, соответственно городской общины). Полная независимость светского властителя от духовного мыслилась как одно из условий, обеспечивающих людям мир и справедливость, без чего невозможна реализация земного назначения человека, а без нее и небесного.

Еще более решительно за разделение духовной и светской власти выступил Марсилий Падуанский (ум. 1342/1343), некоторое время ректор Парижского университета, друг Жана Жандена. Свои воззрения о превосходстве светской власти перед духовной он сформулировал в одном из наиболее замечательных документов социально-политчиеской мысли позднего западноевропейского Средневековья «Защитник мира» (1324, возможно, в соавторстве с Жаном Жанденом). После его осуждения церковными властями в 1327 г. Марсилий то-

же бежал к Людовику Баварскому, врагу папы Иоанна XXII. Отношение Марсилия к теологическим представлениям о сверхъестественном мире в его произведении весьма скептическое. Трансформируя идеи аристотелевской «Политики», Марсилий трактует самодостаточность общественной жизни в государстве, возникшем для обеспечения ее максимальной добродетельности, чисто светским путем. Монарх, возглавляющий государство, получает свою власть не от Бога, как считал Данте, а от «народа» (в сущности, его наиболее активной части, состоящей из знатных и богатых). Государство не только не подчинено Церкви в своих властных, юридических функциях, а, напротив, должно подчиняться юридическим законам государства. Осуждая чрезмерные богатства «невесты Христовой», выступая против иерархической структуры Церкви во главе с папой римским, Марсилий высказывается за превращение ее в общину верующих и даже выдвигает идею церковных соборов как высшего авторитета в вероисповедальных вопросах. Автор «Защитника мира» приближается к глубокой в условиях Средневековья идее, различающей право как обязательное установление властей и мораль, которая не имеет за собой принудительной силы. Высказана даже идея, что божественные законы, концентрирующие моральность, в отличие от юридических свою принудительность приобретают в потустороннем мире.

Рассмотренные идеи «Защитника мира», сформулированные в условиях «осени Средневековья», вместе с тем сигнализировали о начале эпохи Возрождения (в Италии, родине Марсилия из Падуи).

Бог, мир природы, человек и его познание в философских исканиях Николая Кузанского

В Раннее Возрождение философское содержание которого нам еще предстоит рассмотреть, возникла величественная и многогранная фигура Николая Кузанского (1401 – 1464). Для многоцветности этой эпохи показательна сама его жизнь. Незнатного происхождения (местечко Куза в Южной Германии), воспитанник школы «братьев общей жизни» с присущей им мистической ментальностью, а затем Гейдельбергского и Падуанского университетов, Николай стал священнослужителем, епископом и первым кардиналом из немцев (с 1448 г.), весьма влиятельным к концу жизни иерархом Церкви. Вместе с тем

он дружен с некоторыми итальянскими гуманистами, весьма критичными в отношении к той же Церкви. Административные и конфессиональные хлопоты (в частности, в связи с попытками объединения католической и православной церквей накануне крушения Византии под ударами турок-мусульман) сочетались у Кузанца с продуктивной литературной деятельностью. Им написан на латинском языке ряд философско-теологических произведений — в жанре трактата, размышления, диалога, проповеди. С другой стороны, как, пожалуй, ни один из предшествующих ему иерархов католической церкви, Николай был увлечен математикой, отличался естественно-научными склонностями и даже экспериментаторским интересом.

Глубоко ставит и оригинально решает Николай *проблему верознания* в своем первом и наиболее значительном в философском плане произведении «Об ученом незнании» («О знающем незнании» — De docta ignorantia, 1440). Вместе с Августином и другими «отцами» автор убежден, что «с веры начинается всякое понимание», ибо «познание (intellectus) есть развертывание веры; вера руководит разумом, разум распространяет веру» (Уч. незнание, III, 11, 244). Гносеологический аспект веры, зафиксированный здесь же, означает необходимость твердой уверенности в первоначалах, которые запечатлены в нашем уме Богом, ибо без твердости первоначал не может быть убедительного рассуждения.

Фундаментом фидеистической веры является, конечно, Бог. В его истолковании Николай последовательно придерживается позиции апофатической, отрицательной теологии, ибо имя Бога «несказанно и превосходит всякое понимание», и «Бог известен только самому себе» (Уч.незнание, I, 26, 85, 88). Ссылки на Дионисия Ареопагита едва ли не наиболее часты в его произведениях. Кузанец в целом не приемлет присущую схоластике положительную теологию, которая, по его убеждению, постигает не столько Творца, сколько его творения. Апофатическая позиция закономерно направляет Николая на путь мистики, непосредственного созерцания Бога. Такие настроения особенно характерны для таких его произведений, как «О сокрытом Боге», «Об искании Бога», «О богосыновстве», «О даре отца светов» (написаны в 1445—1447 гг.), «О видении Бога» (De visione Dei — 1453), «О вершине созерцания» (De apice theoriae — 1464), отличающихся мистико-спекулятивной направленностью.

Но Кузанец не Бернард Клервоский и даже не Бонавентура. Он, скорее, перекликается со Скотом Эриугеной и Гуго Сен-Викторским. Но, конечно, Николай теперь отличается от них значительно большим объемом научных знаний и осведомленностью в античной философии. В особенности Платона, опора на идеи которого, как это имело место уже у магистров Шартрской школы в XII в., укрепляет его позиции оппонента схоластики — теперь аристотелизирующего томизма, приобретшего официальный статус. Как бы перекликаясь с Иоанном Эриугеной, Николай систематически стремится прояснить, каким образом все же «непознаваемый Бог познаваемо являет себя миру» (О возможности бытия, VIII, 72 — De possest, 1460), понять реальный конечный мир в его единстве и взаимодействии с бесконечностью божественного существа.

На этом пути Кузанец, можно сказать, окончательно закрепляет за Богом термин Абсолют, каким иногда именовали Бога латиноязычные теологи-патристики. Конечно, поскольку мы условились, что абсолютом следует именовать только бесконечность Бога во времени, его извечность, а его внепространственность, бестелестность превращает Бога в сверхабсолют, именно в таком качестве он и выступает у автора «Ученого незнания». Но слово «абсолют» у него нераздельно заключает в себе оба эти смысла.

Оно выражает в произведениях Кузанца глобальное понятие *актуальной, завершенной бесконечности* (infinitas in actu). Прежде всего в ее противопоставленности телесному и конечному миру, но вместе с тем и в стремлении углубить понимание последнего с помощью первого. Бог бесконечен (актуально), а мир безграничен (потенциально), в нем всегда за далью открывается новая даль. Систематически именуя Бога *абсолютным максимумом* (а также «неиное», «возможность-бытие», «абсолютная возможность», «форма всех форм»), Николай, отнюдь не чуждый математическим интересам, считает, что в явлениях реальной природы существует и *абсолютный минимум*. Оба эти понятия выражают убеждение в умопостигаемой целостности и любой единичной вещи, и всего мира, универсума. Она находится как бы вне своих объектов, которые, однако, не могут быть убедительно осмыслены без интуиции целостности.

Мировоззренчески наиболее значимо, конечно, взаимоотношение божественного абсолюта и противостоящего ему мира. Как сын своей эпохи, к тому же высоко-

поставленный иерарх Церкви, Николай не мог полностью отринуть официальную провиденциалистическую позицию, в силу которой личностное волевое всемогущество Бога таково, что, если отстранить его от телесной тварности, она вернется в небытие, в ничто (Уч.незнание, II, 3, 10). В сущности, здесь хорошо известная Кузанцу позиция Августина. Но апофатика сверхабсолюта приглушает, если не устраняет креационистское противопоставление Бога и мира, Абсолюта и природы. Отсюда многократное повторение Кузанцем платоновской (орфической) формулы о Боге как начале, середине и конце всех вещей и процессов, с чем в принципе мы встречались уже у Эриугены. «Бытие Бога в мире есть не что иное, как бытие мира в Боге», — провозглашает Николай в другом своем важнейшем философском произведении «О предположениях» (II, 7, 107 — De conjecturis, 1444). Вторая часть этого утверждения — свидетельство мистического пантеизма (иногда именуемого панэнтеизмом), а первая — натуралистического. В силу второго вещи и явления только символы непознаваемого Бога (примерно также рассуждал Бонавентура). В силу же первого стабильность вещей гарантируется «сокрытым Богом», таящимся в их глубине.

Такая позиция автора «Ученого незнания», максимально приближающего Творца к творениям, если не отождествляющая их, вызвала резкий протест гейдельбергского схоластика Венка, сторонника традиционной положительной теологии в сочинении «Невежественная литература». В своем ответе «Апология ученого незнания» (Apologia doctae ignorantiae, 1449) кардинал, защищая свою позицию и доказывая ее непротиворечивость христианскому вероучению, вскрывал поверхностность позиции своего оппонента, не знакомого с сочинениями Скота Эриугены, Гуго Сен-Викторского и даже Давида Динантского.

Мы в дальнейшем увидим, как натуралистический пантеизм формирует концепцию природного мира Кузанца. Но необходимо обратится и к плодотворным возможностям николаевского осмысления креационизма. Неоднократно ссылаясь и комментируя слова из «Премудрости Соломона», что мудрость творения Бога зафиксировала себя в мере, числе и весе, Кузанец подчеркнул *интеллектуализирующую* функцию божественного Абсолюта. Здесь Николай заявляет себя последователем пифагореизма (который, в сущности, выразился и в указанных словах «Премудрости»). Он даже утверждает, что

«первый образ вещей в уме Творца есть число» (О предположениях, II, 2, 9), усматривая такое воззрение — в божественном уме не идеи, а числа — даже у Августина. Как предшественник математического естествознания Кузанец расширительно трактует то же место «Премудрости», подчеркивая, что «Бог применил при сотворении мира арифметику, геометрию и музыку вместе с астрономией — искусства, которыми и мы пользуемся, исследуя пропорции вещей, элементов и движений» (Уч. незнание, II, 13, 175). Сам Николай — автор «Об опыте с весами» (1450) — возможно, говорил здесь и о собственных занятиях.

Математическая интеллектуализация в мировоззрении Кузанца заходит столь далеко, что он находит возможным прибегать к помощи математики в понимании «разнообразных божественных истин» (Уч. незнание, I, 11, 30), уподобляя, например, «преблагословенную Троицу» треугольнику и сравнивая Бога с неким бесконечным кругом.

Огромная философская значимость заключена в проблеме соотношения *природы и искусства* — одно из первостепенных выражений интелектуализирующей грани божественного Абсолюта. С одной стороны, «искусство предстает неким подражанием природе» (О предположениях, II, 12, 131). С другой же — ведь и сама природа представляет результат искусства божественного Мастера, сотворившего все в мере, числе и весе, использовавшего при этом и музыку. К тому же обычно — можно думать, в явлениях цивилизации — «ничто не может быть только природой или только искусством, а все по-своему причастно обоим» (Там же). Проблема эта, выражающая соотношение субъектной, человеческой деятельности с универсумом объектной природы, была, как мы видели, поставлена в великих философемах Платона и Аристотеля, в теологизированной форме Августином и некоторыми другими «отцами». Кузанец «демократизировал» эту проблему, уподобляя божественное творчество искусству скульптора, живописца, горшечника, токаря, кузнеца, ткача, стеклодува (Игра в шар, I, 44—45 — De ludo globi, 1463). Сходный «демократизм» был еще ранее (1450 г.) выражен Николаем в диалогах «Простеца» (Idiota) о мудрости, уме и опытах с весами, в которых человек, руководствующийся здравым смыслом (но выражающий при этом идеи «Ученого незнания»), стремится показать превосходство его понимания ритору, сознание которого сковано схоластизированной авторитарностью.

Важнейшее произведение «божественного», математизированного «искусства» составляет наш космос, мироздание, не раз именуемое Кузанцем «мировой машиной» (machina mundana). Выше мы встречались с этим глобальным понятием у Алана Лилльского, Николая Орема, но Кузанец трактует его более основательно — в соотношении Бога и конкретности в понимании универсума. «Машина мира как бы имеет свой центр повсюду, а свою окружность нигде, ибо Бог есть окружность и центр, так как он везде и нигде» (Уч. незнание, II, 12, 102). Пантеистическая трактовка Бога оборачивается уверенностью Николая в том, что «машина мира» не может погибнуть (Там же, II, 13, 175). Если в силу креационизма, которому в ту эпоху было необходимо отдавать дань — к тому же этот принцип был теснее связан с глобальной идеей божественной интеллектуализации — космический механизм имел некогда начало, то никакой конец ему не угрожает — вопреки официальной позиции христианской мифологии.

Пожалуй, еще более важная космологическая идея Кузанца выражает его убеждение, что, поскольку «мировая машина» не имеет никакого центра, то не следует таковым считать Землю. Поскольку же окружность этой метафорической машины находится повсюду, аристотелевско-схоластическую сферу неподвижных звезд отнюдь нельзя считать некой последней границей мироздания, универсума (Уч. незнание, II, 11, 157). Как отмечено выше, один из тезисов парижского архиепископа Тампье, подчеркнувшего возможность существования множества миров, исходя из волевого всемогущества Бога, оказался созвучным аналогичной позиции Дунса Скота. Теперь же Кузанец выступает с более определенным преодолением аристотелевско-схоластической финитистской картины мира. Вскоре мы встретимся с более радикальным ее развитием.

Механицизм, выявляющий интеллектуальную сторону божественного абсолюта, проявляется, в сущности, лишь в космологии Кузанца. В истолковании же природы он следует платоновеко-неоплатонической традиции и трактует ее вполне органистически. Земная твердь уподобляется им животному организму, где камни — кости, растния — волосы, а животные — насекомые (Уч. незнание, II, 11, 176). Правда́, Мировую душу Николай не решается представить самостоятельным началом, и она, в сущности, поглощается Богом. Натуралистический аспект пантеизма, в силу которого абсолютный максимум обора-

чивается абсолютным минимумом, между которыми в силу триадной методологии простирается весь зримый мир, обнаруживает в нем постоянное единство. Поскольку «движение любовной связи» единит все вещи, образуя из них мир, внутри него «в земных вещах скрыты причины будущего, как жатва в посеве» (Уч. незнание, II, 10, 154, 157). «Сокрытый Бог», который повсюду и нигде, раскрывается как непрерывно проявляющаяся, хотя и постоянно использующая *целостность мира*. Задача философа состоит именно в том, чтобы увидеть ее в бесчисленном многообразии вещей.

Здесь Николай ставит и другую, не менее глубокую проблему. В духе неоплатонической традиции в понимании происхождения конкретной природы он уклоняется от официального креационизма — отнюдь, конечно, не перечеркивая его. Неоплатоническая идея эманации позволяет представить, как из абстрактной простоты появляется все более конкретное множество. Творение оборачивается *порождением*. Бог при этом мыслится как внебытийная «свернутость» природного и человеческого мира. Порождение же его представляет как бы «развертывание» (explicatio) единства во множественность, простоты в сложность. Но поскольку Бог является не только началом, но и, пройдя средину бесконечно многообразной «твари», конец всего сущего, возвращение к нему представляет как бы ее «свертывание» (complicatio). При неизбежных здесь мистических обертонах (унаследованных от неоплатонического epistrophē) очевиден динамизм николаевского понимания органистических природных ритмов. Интересно в этой связи отметить, что слово explicatio иногда заменяется словом evolutio (см., например, Об уме, 119). Отсюда и утверждение, что в темноте растительной жизни скрывается жизнь интеллектуальная (см. О предположениях, II, 10, 123). Вегетативная сила в растительном мире, ощущающая — в животном, и интеллектуальная — в человеческом связаны в силу некой единой субстанциально способности (см. Игра в шар, 38–41).

Закономерно, что важнейшим звеном естественного динамизма выступает человек. Его трактовка подчинена глобальной субъект-объектной идее микро- и макрокосмоса. Теологическое осложнение приводит Кузанца к утверждению «трехсложного» состава бытия. В нем «малый мир» — это сам человек; «большой мир» — универсум природы; «максимальный мир» — Бог, божественный абсолют и сверхабсолют. «Малый — подобие

(similitudo) большого, большой — подобие максимального» (Игра в шар, 42). Для понимания духовного человека первостепенно его отношение к «максимальному миру», к Богу. Ренессансная ментальность, которую нам предстоит еще раскрыть, выявилась у Кузанца в именовании человека «человеческим Богом» (humanus Deus — О предположениях, II, 14, 143), «очеловечевшимся Богом» (Deus humanutus — О даре отца светов, 102), ибо в человечестве (humanitas) все достигает своей высшей степени. Духовная суть человека лишь немногим уступает ангельской. Такая суть заключает в себе его познавательную способность.

Триадность характеризует и человеческий ум (mens). Во-первых, это чувство (sensus; вместе с воображением — vis imaginativa); во-вторых — рассудок (ratio); в третьих — разумение (intellectus). Рассудок — посредник между чувственным воображением и разумением, интеллектом. Влиянием позднего номинализма и научно-эмпиристской тенденцией самого Николая следует объяснить большую роль деятельности чувства в его трактовке знания. Кузанец даже одобряет старинный уже принцип сенсуализма, согласно которому «в рассудке нет ничего, чего раньше не было бы в ощущении» (Об уме, II, 64 — De mente, 1450).

Отступив здесь от платонической традиции, Николай отказался от крайнего реализма в понимании универсалий. В сущности, он всегда подчеркивает предельность бытия только одной универсалии, если таковой следует признавать Бога как абсолют и сверхабсолют, несказанное имя, превышающее всякое понимание (см. Уч. незнание, I, 24, 77), ибо он «автор и созерцатель своих произведений» (Там же, II. 13, 179). Можно иногда, впрочем, трактовать позицию автора «Ученого незнания» как позицию умеренного реализма, в силу которого родовое понятие проявляется через видовое, а видовое — через единичное (Там же, II. 124—125). Но универсалий как бестелесных прототипов нет и в уме Бога, и тогда они заменяются числами. Рационализм Николая в особенности связан с высокой оценкой логики и математики. Настолько высокой, что иногда все сферу ума он приближает к способности измерения, сближая слово mens (ум) с глаголом mensurare (измерять — см. Об уме, 3, 71).

Однако чувственно-рассудочная компонента ума — его низший слой, наиболее четко проявляющийся в практической деятельности людей, всегда направленной на конкретные вещи. В теорийном же, мировоззренческом мыш-

лении разумение в отличие от чувственно-рассудочной сферы «не принадлежит ни времени, ни миру, будучи абсолютно свободным от них» (Уч. незнание, II, 6, 215). Если в ощущении, как затем и в рассудке, проявляется зависимость человеческого микрокосма от окружающего его макрокосма, то абсолютная независимость от него и максимальная активность разума, как интеллектуального фокуса микрокосма, приближает его к «максимальному миру» и делает способным к пониманию свертывания и развертывания сущего со всеми его атрибутами и свойствами. В отличие от чувства и рассудка разум «постигает только всеобщее, нетленное и постоянное» (Там же, III, 12, 259). Разумение, пронизывая всю сферу ума, оборачивается здесь таинственностью творческой силы *интуиции*. Сила эта заключена в ее способности мыслить актуально бесконечное, не только абсолютное, но и сверхабсолютное, что совершенно не дано чувственно-рассудочной компоненте ума. Вместе с тем, эта наивысшая, поистине божественная способность отнюдь не замкнута лишь на самой себе. Она необходима и для возвышения рассудочного начала, для прояснения конкретности истины.

В этом контексте Кузанец развивает знаменитое учение о *противоположностях* (оппозициях), всегда выявляющих относительность констант бытия. Его органистический динамизм выражается в пронизанности различными противоположностями, сочетание которых сообщает конкретную определенность различным вещам. Живую противоположность являет сам человек, конечный как телесное существо и бесконечный в высших стремлениях своего духа к постижению божественного сверхабсолюта. Глобальна и противоположность абсолютного максимума и абсолютного минимума. Рассудок всегда констатирует противоположности в их разрозненности. И в этом его необходимость для практического действия. Но она сопряжена с опасностью догматического заблуждения, когда разрозненность противоположностей становится непреодолимой для рассудка, не постигающего самоизменение истины. Между тем она требует своей противоположности — заблуждения.

По-видимому, под влиянием оккамизма Кузанец неоднократно повторяет, что подлинные сущности непостижимы. Но этот элемент агностицизма подчинен у него позиции верознания, знающего (ученого) незнания. В этой фундаментальной противоположности тесно сплетены как интеллектуализирующая функция абсолюта, так и мистифицирующая суть сверхабсолюта. Таинствен-

ность последнего окутывает все сущее и определяет непостижимость божественных путей в их точности, досконально ясной только самому внемирному Субъекту. Человек же в своей познавательной деятельности с необходимостью обречен на более или менее точные предположения. Таковы даже математические истины. Концепция знающего незнания означает, что *познаваемость мира реализуется на фоне непознаваемости Бога*. Николай при этом подчеркивает необходимость самой обширной учености, сколь бы велика ни была скрывающаяся за ней темнота незнания. Поэтому в сфере науки, точно фиксирующей противоположности, единственно ценным является знание, всегда оттесняющее незнание.

Другая ситуация характерна для философии. Для проницательного ума здесь должно быть всегда ясно, что и самое глубокое знание не устраняет незнание. При этом чем глубже ученость, тем большим должно быть такое осознание. Догматически рассуждающий рассудок мнит себя только ученым, не признавая за собой никакого незнания. Между тем «знает по-настоящему тот, кто знает свое незнание» (О сокрытом Боге, 6). Лучше всего, по убеждению Николая, это удавалось Сократу, а хуже всего — самоуверенно догматическим схоластикам, ослепленным утвердительной теологией. Одним из них был упомянутый выше Венк.

Здесь огромную роль играет понимание *совпадения противоположностей* (coincidentia oppositorum) в актуальной бесконечности сверхабсолюта. Николай иллюстрирует эту гносеологическую ситуацию примерами из математики. Так, по мере бесконечного увеличения высоты равнобедренного треугольника и, следовательно, все большего уменьшения угла, противолежащего основанию,треугольник будет стремиться к совпадению с прямой линией. Аналогичным образом по мере увеличения радиуса окружности она будет все больше стремиться к совпадению с касательной к ней. В пространственной бесконечности прямизна и кривизна вообще неразличимы, какую бы геометрическую фигуру мы ни взяли. Более того, «абсолютная всеобщность совпадает с абсолютной единичностью, а абсолютный максимум совпадает с абсолютным минимумом» (Апология ученого незнания, 2, 5, 13).

Разум, постигающий совпадение противоположностей и руководствующийся концепцией знающего незнания, полностью лишен ограниченности рассудка, ибо «разум относится к рассудку, как сам Бог к разуму»

(О предположениях, I, 6, 24). Разум, например, так же «относится к истине, как многоугольник к кругу»: чем многочисленнее углы вписанного в круг многоугольника, тем точнее получаемая истина, но она не может быть окончательной, сколь бы ни увеличивалось число его сторон (см.: Уч. незнание, I, 3, 10). Аналогичным образом «время движется к вечности, но никогда не сможет достичь ее, хотя постоянно к ней приближается» (О предположениях, I, 11, 56).

Преодоление догматической ограниченности рассудка, достигаемое разумом, приводит, таким образом, к пониманию истинности как процесса все большего углубления познания на пути к недостижимому Абсолюту. А само это углубление означает уяснение *все более обширной целостности*. Поскольку «целое светится во всех своих частях» (Игра в шар. 42), а каждое суждение уясняет какую-то частную истину, подлинный — мировоззренческий — смысл которой становится более ясным не столько из него самого, сколько из более обширного целого. «Так как целое определяет меру части» (Об уме. 10, 127), можно считать, что гносеологический смысл идеи целостности состоит в том, что способность человеческого ума к бесконечному углублению своих познаний значительно важнее претензии на обладание некой неизменной, окончательной истиной.

Глубокая философско-теологическая, как и теологофилософская, концепция Николая Кузанского рождена как средневековой, так и ренессансной мировоззренческой ментальностью, открывающей философию Нового времени в Европе.

XI. МЕЖДУ СРЕДНЕВЕКОВЬЕМ И НОВЫМ ВРЕМЕНЕМ. ФИЛОСОФСКАЯ ПРОБЛЕМАТИКА В ЭПОХУ ВОЗРОЖДЕНИЯ

В начале предшествующего раздела дана обобщенная характеристика социально-экономического состояния общества стран Западной Европы конца Средневековья. В сущности, там был обрисован XIV в., когда наиболее значительные успехи «горизонтального» общества, торжествовавшего в городах, весьма ярко и инициативно сложились в северной и средней Италии. Если большинство стран Европы дремало еще в «осени Средневековья», то в Венеции, Флоренции, Генуе, Милане, Пизе, Лукке, Болонье и других городах-республиках процветали торговля, банковское дело, появились шерстяные и другие мануфактуры. Богатство социальной жизни, бурлившей здесь, раннекапиталистическая экономика, складывавшаяся в городах-республиках, приводили к власти так называемых пополанов — торгово-ремесленную верхушку городских коммун, преодолевавшую сопротивление феодалов (нобилий) своей округи, нередко покупая их земли и заставляя переселяться в города. В них складывалось республиканское правление различных оттѐнков, иногда сменявшееся так называемыми синьориями, которым были присущи те или иные монархические черты. В известной мере социальная жизнь названных и других итальянских городов XIV – XV вв. сравнима с жизнью древнегреческих полисов классического периода.

Индивидуалистическое начало в первых из них теперь брало верх над началом сословно-корпоративным. Субъектное и субъективное время все больше теснило компоненту вечности в сознании все большего числа горожан, что нашло себе внешнее выражение (как сказано в на-

званном месте) в появлении башенных часов (затем и переносных). К тому же в указанные века весьма ослабла идеологическая, духовно-контролирующая роль Римско-католической церкви в связи с упадком морально-политического авторитета папства в годы «Авиньонского пленения», нередкими расколами в самой Церкви, когда церковные соборы оспаривали верховенство пап в ее жизни. Хотя интеллектуальная жизнь по-прежнему сосредоточивалась в университетах, где господствовала схоластика преимущественно в ее томистском содержании, как бы ни колебали его номиналистические учения и концепции «двух истин», новая эпоха потребовала быстрого возрастания роли умственного труда, носителями которого все больше становились лица свободных профессий. В условиях классического Средневековья с его жесткой корпоративной и цеховой регламентацией такого рода людей, непосредственно не связанных с деятельностью Церкви и зависимых от нее учреждений, было крайне мало. Теперь же все больше возрастала категория лиц, занимавшихся умственным трудом. Эта активнейшая социальная прослойка далеко не всегда была связана с церковью. В сущности, появилась светская интеллигенция, социальное и духовное лицо которой в значительной мере определялось ее *межклассовым* происхождением. Распад корпоративного строя и возрастание в этих условиях роли индивидуальной деятельности был свойствен в рассматриваемую эпоху прежде всего Италии, где наиболее способные сыновья торговцев, банкиров, нотариусов, представителей знати, реже сыновья ремесленников и крестьян в соответствии со своими склонностями становились писателями, художниками, архитекторами, скульпторами, врачами.

Ослабление связей этой интеллектуализированной прослойки с церковью, поскольку многие из них жили на доходы, получаемые от своей профессиональной деятельности (как и от знатных и богатых людей, не зависящих от церкви), усиливало их неприязнь к официальной учености, пропитанной церковно-схоластическим духом. У многих из них антиклерикальная неприязнь перерастала в резко критическое отношение к социальным и мировоззренческим основам этой учености, к догматической авторитарности, вне и без которой эта ученость была невозможна. В противоположность ей даже мыслящие церковные деятели, как мы убедились на примере Николая Кузанского, тоже создавали новую культуру и новую философию.

Суть их в первую очередь выражена в многозначных терминах, появившихся именно в данную эпоху в Италии — это прежде всего Возрождение (ит. rinascita, в дальнейшем фр. Ренессанс). Неравномерность хронологического (как и территориального) развития культуры — одна из важнейших ее закономерностей. Достижения литературы, поэзии, философии, науки одних эпох оказываются в силу самых различных исторических обстоятельств в забвении в другие времена. Особенно это характерно для длительной истории Средневековья с его переселениями народов, формированиям и новых государств, а в Европе и с «мировой» религией христианства. Однако в эти времена, как мы видели, иногда возникал запрос на образованность и культуру Античности, как это имело место в «каролингском Возрождении» VIII – IX вв., а затем в условиях городской жизни в странах Западной Европы XII в. Но по масштабам и глубине культурного Возрождения Италия XIV – XV вв., а затем и другие страны Европы (преимущественно Западной), многократно превзошли упомянутые, как бы предварительные, «возрождения». Знаменательно, что историческая и философская мысль Италии, а затем и других западноевропейских стран осознали принципиальное отличие своих цивилизаций и культур, перекликавшихся с Античностью, от «варварских» времен, начало которым положило крушение Римской (Западной) империи в V в. Именно эти историки и философы сформулировали термин «Средневековье» (medium aevum) как многовековой «провал» между Античностью и их временем, которые мы до сих пор называем Новым.

Философское содержание того, что принято называть Возрождением, невозможно уяснить без другого термина, появившегося в ту же эпоху. Это термин *гуманизм*. Став одним из наиболее значимых и распространенных терминов, обозначающих морально-социальные характеристики человечества примерно в XIX в. и в последующем, он восходит к той же эпохе Ренессанса (ит. humanista, umanista впервые зафиксированы в документах XV в.). Показательно, что сами итальянские гуманисты, страстные поклонники культуры Античности заимствовали слово humanitas (человечность) у Цицерона и Сенеки, которые в свое время хотели им подчеркнуть, что понятие «человечность» как важнейший результат культуры, выработанной в древнегреческих полисах, привилось и на римской почве. В дальнейшем это слово неоднократно употреблялось и латиноязычными Отцами христианской

Церкви, стремясь им подчеркнуть высоту провозглашаемой ими морали по сравнению с грубой, жестокой и бесчеловечной моралью рабовладельцев.

Светские итальянские гуманисты, в своей неприязни к церковно-схоластической ментальности и соответствующему ей комплексу своей эпохи, не раз апеллировали к «апостольской церкви» первых веков н. э., но значительно больше их привлекали философские и филологические достоинства латинских и греческих писателей и мудрецов, утраченные схоластикой с их «варварской» латынью, и узкодогматическим восприятием некоторых философских идей и тем более буквалистской ориентацией на тексты Священного Писания. Вовлекая в фокус своих антропологических интересов сложность человеческой реальности своей эпохи, они разрабатывали многостороннюю систему «человеческих исследований» (studia humanitatis), противопоставленных «божественным» размышлениям теологической мысли. Во Флоренции и других городах ренессансной Италии возникали кружки гуманистов, духовное влияние которых, далеких от официозной университетской учености, распространялось и за их пределы. Настолько, что даже некоторые их приверженцы в условиях либеральности католической церкви возглавляли ее в качестве римских пап.

К концу XV — началу XVI в. гуманистическое движение из итальянского стало, можно сказать, общеевропейским (но преимущественно все же западноевропейским). Но за многосторонность и богатство ренессансной культуры политически раздробленной Италии пришлось платить большую цену. Ее республики, синьории, а также феодальное римско-папское государство враждовали и воевали между собой. Еще большие бедствия исходили от могущественных соседей, где сформировались абсолютистские монархии — Французская, Испанская, Германская (в своей значительной части), воюя между собой, а также в союзе с итальянскими государствами или против них, разоряли Италию, хотя и оставались под обаянием ее культуры. Экономически Италия XVI в. не сразу утратила свою роль, несмотря на Великие географические открытия и смещение торговых путей за пределы Средиземноморья. Достижение материальной и духовной культуры, науки и философии эпохи Возрождения в Италии и в Западной Европе к концу XVI — началу XVII в. стали столь значительны, что некоторые теоретики этих достижений стали противопоставлять их не только «темному» Средневековью, но и «светлой» Античности.

Проблемное осмысление ренессансной философии задача весьма сложная вследствие многоплановости универсума культуры Ренессанса. Его яркий и энергичный человеческий фокус, выраженный в литературе, поэзии, живописи, скульптуре, архитектуре, вплетавший в себя различные философские и религиозные компоненты, как и научные идеи, делает особо трудным анализ конвергенции и дивергенции мировоззренческих форм.

От теоцентризма к антропоцентризму и к натуралистическому истолкованию человека

Трудность сформулированной здесь проблемы определяется тем, что и религиозно-монотеистический, в данном контексте христианский, теоцентризм в определенном смысле может быть тоже назван антропоцентризмом, поскольку образ Бога ориентирован главным образом на человека, прежде всего на моральную компоненту его жизни. Однако религиозно-монотеистический антропоцентризм далеко отчужден от реального человека. Фокус теоцентризма составляет мистика и основанное на ней стремление к уподоблению Богу, к обожению (theiosis, deificatio). Вместе с тем теоцентризм в развитии вероисповедной догматики и усложнявшейся церковной организации, в схоластическом их осмыслении, подвергался все более запутанной формализации. Оппозиционные религиозно-философские идеи и направления, в сущности, стремились к более адекватному осмыслению человека и в индивидуальном, и в общественном содержании его жизни. Теперь же в Италии появляется многостороннее и энергичное направление гуманизма.

Его основоположником стал Франческо Петрарка (1304 – 1374 гг.). Для торжества этого направления знаменательна сама многосторонность его личности и деятельности. Великий итальянский лирический поэт (сонеты к Лауре, аллегорическая поэма «Триумфы» и другие произведения), автор эпической поэмы «Африка» (на латинском языке), сатирически отвергавший схоластическую ученость, он испытывал глубокое влечение к литературе и философии Античности.

В монастырских и других библиотеках Италии, Франции, Нидерландов, Германии он обнаружил немало рукописей античной литературы (латиноязычной), до того неизвестной или малоизвестной. За Петраркой в таком интеллектуальном деле последовали и другие гуманисты.

В XV в. были открыты (и переведены) «Жизнеописания философов» Диогена Лаэрция, найдена поэма Лукреция «О природе вещей» (1417), сочинения Секста Эмпирика, Марка Аврелия, произведения Плутарха и Лукиана. В дальнейшем скажем об исключительно важной роли переводов диалогов Платона и произведений так называемого Гермеса Трисмегиста.

Западноевропейское Средневековье, как мы видели, в общем недостаточно было осведомлено в античной литературе и философии (особенно грекоязычной). То же, что стало известно, подвергнутое ортодоксальными авторами схоластической интерпретации, совершенно не могло удовлетворить гуманистов. К тому же им внушала глубокое отвращение — и по смыслу, и эстетически — та «варварская» латынь, на которой писали и говорили в университетах и в самой церкви. Активные поиски гуманистами произведений античных писателей, поэтов, философов и их популяризация благодаря изобретению книгопечатания в середине XV в. стали незабвенным фактором культуры. Большая часть текстов античных авторов, которыми располагает современная наука, была выявлена именно гуманистами. В этом — первостепенный аспект наименования самой эпохи — Возрождение.

Литературная деятельность Петрарки, принесшая ему огромную славу и за пределами Италии, определяется и его философскими произведениями (все они написаны на латыни). Одно из них — «О моем собственном невежестве и невежестве многих других» (1366) сатирически заострено против аристотелизирующей схоластики, вращавшейся вокруг некоторых идей Стагирита. Отнюдь не перечеркивая этого великого имени, автор говорит о схоластической узости трактовки его идей, в которых и сам он не был хорошо осведомлен. Еще существеннее, что Петрарка противопоставлял здесь схоластической односторонности многообразие идей и учений античной философии — Пифагора, Анаксагора, Демокрита, Сократа, Плотина, Порфирия, Цицерона. Но выше всех он считал Платона. Тем самым Петрарка выступил за гуманистический плюрализм против занудной монотонности схоластики, за плюрализм философских учений и идей Античности. Вместе с тем флорентийский философ превознес Платона против аристотелизирующей схоластики, что, как увидим, нашло мощное продолжение в дальнейшей философии гуманизма.

Гуманистический антропоцентризм Петрарки нашел себе убедительное выражение в его более раннем диалоге «Моя тайна» (или «О презрении к миру», 1342—1343).

Верующий христианин анализирует свои настроения и поступки, далекие от аскетизма и более чем не чуждые стремлению к наслаждениям, любви, славе. Автор демонстрирует здесь накопившийся у него морально-социальный опыт, рвущий формализованные путы предписаний аскетической моральности. Индивидуализирующее начало, определяющее для формирующегося гуманизма, теснит и побеждает родовую систему традиционных христианских ценностей. Знаменательный момент взволнованного произведения Петрарки состоит в том, что за помощью в своих сомнениях он обращается к авторитету Св. Августина (представленного как литературный персонаж), ибо автор «Исповеди», столь много грешивший в годы юности и прошедший через многие сомнения, совсем не сразу обрел равновесие христианина. В данном же диалоге он, хотя и настойчиво, но все же снисходительно упрекает кающегося теперь грешника.

Здесь необходимо подчеркнуть, что вслед за Петраркой и многие другие гуманисты в своем неприятии схоластики обращались, так сказать, за поддержкой не только к античным философам, но и к Августину, Лактанцию и другим мыслителям патристики. Они были им близки содержательностью их антропологической мысли, к тому же выраженной хорошей латинской речью. И, кроме того, они были ближе к философской классике Античности, в особенности к платонизму.

Выше мы не раз убеждались в неоднозначности, противоречивости христианской антропологии и моральности. С одной стороны, человек, поставленный в срединости бытия — между всемогущим Богом и миром низменности животной и всей нижестоящей природы, — человек как завершающее творение Бога в принципе царь всей природы. Вместе с тем первородный грех Адама и Евы предопределил весьма трудное и даже жалкое существование их потомства (что для нищеты и болезней Средневековья было весьма свойственно подавляющему большинству «рабов Божьих» особенно в их телесном аспекте). Блаженство посмертного существования как главной цели земной жизни в принципе открыто для человека в силу сверхгероического подвига Христа. Однако в условиях слабости человеческой воли, ее постоянной скованности «грехами» лишь незначительное меньшинство получает сверхъестественную благодать, божественную милость, проявляющуюся в день Последнего суда.

Пренебрежительно-аскетическая трактовка человека по-своему ярко нарисована в трактате кардинала Лота-

рио ди Сеньи «О презрении к миру, или О ничтожестве человеческого состояния» (1194—1195), переполненного цитатами из Библии. Автор, будущий могущественный папа Иннокентий III (см. выше), исходя из догмата первородного греха, дает весьма пессимистическую оценку антропологии, психологии и моральности человека. Вопреки взглядам ряда Отцов Церкви, которые видели в людях, даже после их изгнания из рая, ряд преимуществ над животным миром в силу наличия разума как величайшего дара Бога, ставшего их универсальным орудием, теолог подчеркивает меньшую приспособленность людей к условиям существования и меньшую их силу по сравнению с животными. Страдания и трудности человеческой жизни сплошь и рядом таковы, что счастливы те, кто умирает в младенчестве. Правда, душа человека, наделенная разумом, обладает возможностью различать добро и зло. Однако его чувства, в свое время толкнувшие Адама и Еву к нарушению строжайшего запрета Творца, не позволяют человеку вырваться из пут греха. Да и познавательная сила души оценивается пессимистически в духе идей цитируемого здесь Экклезиаста — «суета сует и всяческая суета» (I, 2). Подчеркивая лишь мистифицирующую компоненту непознаваемого Бога, теолог утверждает, что «удел знания — знать, что ничего не знаешь» (Там же. I, 13). Употребляя термины «микро- и макрокосмос», автор уверен, что мир природный и человеческий деградируют и, нужно думать, движутся к своему концу.

Рукопись Иннокентия III, размноженная во многих экземплярах, была хорошо известна гуманистам. Отрицательное отношение к ней выразил уже Петрарка в своих диалогах «О средствах против всякой фортуны» (1354—1366). Другие гуманисты тоже полемизировали с трактатом Сеньи, но еще важнее произведения, в которых, ориентируясь на различные античные философемы и переосмысливая в духе человека своего времени, они строили свои антропоцентрические концепции.

Весьма оригинален и радикален в таком контексте Лоренцо Валла (1407—1457) философ, филолог и историк. Смелый и язвительный, он не побоялся бросить вызов римскому папе Евгению IV и причинил огромную неприятность католической церкви своим разоблачительным «Рассуждением о подложности так называемой Дарственной грамоты Константина» (см. выше). Валла — автор антиклерикальных и антисхоластических произведений. В духе тогда уже широко распространенной концепции «двух истин» философ фактически игнорировал теоло-

гию, рассматривая религию как сферу практическо-эмоциональной жизни человека, не поддающуюся никакой «диалектической» рационализации, иронически противопоставлял Фоме Аквинскому апостола Павла, который, не мудрствуя лукаво, укреплял христиан в догматах веры. Но в данном контексте Валла особенно важен своим наиболее значительным произведением «Об истинном и ложном благе» (1433), в котором он выступил убежденным восстановителем эпикуреизма, едва ли не самой неприемлемой для Церкви философской доктриной Античности с первых веков формирования христианства. При этом Валлу не интересовала атомистическая физика Эпикура (для нее время созреет намного позже). Для христианской идеологии первостепенной оставалась моральная компонента мировоззрения, трактуемая в сугубо родовом смысле. Противопоставляя ей собственную концепцию, автор «Истинного и ложного блага» возобновлял древнюю тотально натуралистическую идею, согласно которой все живые существа стремятся к сохранению своей жизни и избегают всего, что может ей повредить. У Валлы эта идея стала базой индивидуалистического истолкования общественной жизни. Эпикуровская этика наслаждения, трактуемая им сугубо сенсуалистически, представлялась ему весьма адекватной такому тотальному натурализму. Валла резко отвергал в этом контексте стоическую этику духовных добродетелей, доступных лишь немногим мудрецам. Подлинной основой жизни является деятельность человеческих чувств, ибо в них заключено высшее наслаждение, без которого и вне которого жизнь теряет свой главный интерес. Доходя в своем сенсуалистическом активизме («Да здравствуют верные и постоянные утехи в любом возрасте и для любого пола», I, XXIV, 14) до крайнего эгоизма и гедонизма, Валла стремился перечеркнуть аскетизм официальной морали (попутно и стоической). Философ не гнушался при этом и циничным утилитаризмом, провозглашая, например, что «даже Богу нельзя служить без надежды на вознаграждение» (Там же, III, VIII, 2).

Натурализм Валлы отличен от исторического эпикуреизма, обычно квалифицируемого как материализм. Автор «Истинного и ложного блага» был обязан считаться с единым и единственным Богом — творцом всего сущего. Хотя и здесь он иногда обнаруживал скольжение в сторону пантеизма, утверждая, что «все создано провидением природы», а «природа то же самое, что Бог, или почти то же самое» (Там же. I, X, 2; XIII, 5). Однако

креационизм и фактор потусторонней жизни, чего не могло быть у Эпикура, у Валлы, конечно, сохраняется. Но автор «Истинного блага» радикально их перетолковывал. Создание человека из земного праха (или глины) он исправил на серебро. В понимании сотворенной души сенсуалист Валла ближе к сенсуалисту Эпикуру, чем к библейско-схоластическим ее трактовкам (не говоря уже о мистических). Хотя душа наделена умом, памятью и волей, фактор чувственности как бы уравнивает их. При этом душой как началом жизни обладают и животные. Но посмертная жизнь свойственна лишь человеческой душе. Здесь гуманист становится полным еретиком. Его фактически не интересует ад, куда предназначено большинство человечества. Переиначивая христианское вероучение, в котором превратившиеся в прах тела воскреснут лишь в Судный день, Валла утверждает, в сущности, их неразрывность. При этом гуманист заинтересован собственно раем и посмертным воскресением *телесного* человека. Райское блаженство уготовано целостному человеку, чувства которого облагорожены, а тело утончено. В знании и искусстве некогда «ветхий Адам» будет неутомим и безошибочен. Райская жизнь станет бесконечным продолжением земной. Эпикуреизация христианства обернулась у Валлы гуманизацией потустороннего мира.

Против пессимистических и аскетических идей теоцентризма рассмотренного выше произведения Иннокентия III выступил старший современник Валлы Джаноццо Манетти (ум. 1459). В молодости торговец и банкир (сам господь Бог в его представлении — своего рода банкир, строго наблюдающий за дарованным им людям временем), а позднее видный государственный деятель Флоренции, автор ряда произведений, среди которых выделяется своей гуманистической направленностью трактат «О достоинстве и превосходстве человека» (1451 – 1452). В противоположность рассмотренным воззрениям ди Сеньи, унижавшим человека, Манетти подчеркивает его физические, моральные и эстетические преимущества. Он, в частности, указывает, что чувства, даже если они свойственны слабому, ущербному, бренному телу, позволяют человеку достичь более интенсивных и содержательных наслаждений по сравнению с любым животным. Вообще «в нашей обычной и повседневной жизни мы владеем большими видами наслаждений, чем мучений» (XI, 3. С. 49). Даже в потусторонней жизни без телесного воскресения не может быть полноценного существования, которое, как и у Валлы, в сущности, мыслится лишь в раю.

Манетти верит в официальную бестелесность и бессмертие человеческой души, подчеркивая ее роль в деле «выработки интеллектуальных и моральных добродетелей» (Там же. С. 27). Более того, творческое начало человека сосредоточено в его душе, наделенной у него — в отличие от сенсуалиста Валлы — и особой рациональной способностью, как и свободной волей. Официальный креационизм Священного Писания у Валлы, Манетти, как и у других гуманистов, по существу, формален. Волей, например, человека наделили «либо Бог, либо природа» (XI, 3. С. 16). В его произведении имеются и более радикальные натуралистические утверждения о том, что «природа, искуснейшая и мудрейшая, а также, единственная наставница (magistra) дел» (Там же. С. 50).

Вместе с тем бестелесная душа, хотя и дарованная Богом, свидетельствует, что человек — «разумное, предусмотрительное и очень проницательное живое существо» (Там же. С. 51). Его призвание «действовать и познавать» (Там же. С. 35). Гуманист называет в этом контексте многие выдающиеся свершения человека — от Ноева ковчега через египетские пирамиды до величественного купола Флорентийского собора, законченного Брунеллески незадолго до того, как Манетти написал свой трактат. Теоцентрическая воля всемогущего Бога трактовалась в космических масштабах, антропоцентрическая воля человека выступала первостепенным фактором цивилизации.

Удивительно широки интересы и энергия в их реализации другого флорентийского гуманиста Леона Батиста Альберти (1404—1472). Его деятельность — ярчайший пример универсальных стремлений гуманистов, обращавшихся в принципе ко всему человеку и стремившихся к многостороннему его выражению. Он архитектор, скульптор и живописец (автор трех трактатов, теоретически осмысливавших эти важнейшие ренессансные искусства). В отличие от других гуманистов Раннего Возрождения Альберти интересовался естественными науками, включая математику, как совершенно необходимую для теории и практики названных искусств. Возвеличивая природную одаренность человека, Альберти в социально-педагогическом сочинении «О семье» (на ит. яз., 1434—1441) стремился осмыслить и сформулировать гармоничность его способностей. Основу всех существ составляет *деятельность*, о чем свидетельствует вся природа, начиная с растений. Превознесение природы у Альберти в трактате «О зодчестве» и в других произведениях величаво и ярко. Фактически она независима от Бога, ес-

ли не отождествлена с ним. Именно природа творит бесконечное многообразие форм, которым и должен подражать деятельный человек, подчиненный ее законам. Если же в силу всемогущества природы человек испытывает множество страданий, ему совершенно бессмысленно, говорит он в сочинении «Религия», обращаться с молитвами к богам, которые не меняют своих решений с необходимостью.

Многосторонняя деятельность человека, создавшая тогда столько эпохальных шедевров в различных областях культуры, подвигнула многих гуманистов сравнивать человека с Богом. Выше мы видели, что так рассуждал уже Николай Кузанский, профессиональный теолог. Свою великую поэму сам Данте назвал «Комедией», а известный итальянский писатель-гуманист XIV в. Бокаччо «переименовал» ее в «Божественную комедию». Как выше зафиксировано, мистический фокус теоцентризма внушал человеку необходимость «обожения», теперь же гуманисты обожествляют его, приписывая человеку абсолютизированные атрибуты Бога.

Огромную роль в осмыслении человека и в антисхоластической оппозиции у итальянских гуманистов XV в. сыграл *платонизм*, что очевидно уже у Николая Кузанского, произведения которого были мало известны в этом веке и стали оказывать влияние на некоторых гуманистов (не итальянских) лишь в следующем. Аристотелезирующее ядро томистской схоластики, господствовавшей в университетах, уже Петрарку заставляло более всего ценить Платона. Однако он знал его вместе со своим временем весьма слабо, поверхностно. Углубление в идеи платонизма итальянскими гуманистами XIV—XV вв. происходило вместе с интересом к греческому языку, который они стали изучать все более интенсивно. На помощь им пришли здесь византийские филологи и философы. Сильнейший религиозно-идеологический деспотизм, господствовавший в Византии, не смог воспрепятствовать появлению здесь весьма значительных гуманистов, обращавших свои взоры к дохристианской греческой культуре, к мифологии и философии, в особенности к платоновским диалогам. Агрессия османского мусульманства, приведшая к двум попыткам унии католической и православной церкви (Феррарский и Флорентийский соборы 1437, 1439 гг.), тоже весьма способствовала появлению в Италии византийских философов. Самым значительным из них стал Георгий Плифон (ум. 1452). Активный и вольнодумный политический деятель, мечтавший вывести из

кризиса византийско-греческое государство, ориентируя его на древнегреческие образцы, он написал на родине религиозно-политическую утопию «Законы», подчеркнув в самом названии ориентацию на идеи великого идеалиста (на родине это произведение было сожжено по указанию церковных властей). В Италии Плифон завязал связи с местными гуманистами, а своими чтениями по философии Платона и неоплатоников (они тогда не различались) весьма способствовал дальнейшему углублению интересов к этой «вековечной» философии.

По-видимому под влиянием Плифона (но уже после его смерти) в 1459 г. во Флоренции была учреждена (под покровительством Медичи, возглавлявших государство) Платоновская академия, ориентированная на древнеафинский прообраз. Она стала весьма влиятельным кругом итальянских гуманистов, объединенных живым интересом к платоновскому комплексу идей. Широта этого круга во многом предопределила поддержку Платоновской академии со стороны не только философов, но и писателей, деятелей искусства, некоторых политиков и просто духовно ищущих людей. Рождалась «литературная республика», как бы противостоящая официальным университетам и приобретавшая в дальнейшем все большее влияние не только в Италии.

Душой академии стал Марсилио Фичино (1433 – 1499). Овладев греческим языком, он приготовился перевести на латынь весь корпус платоновских сочинений. Но из Византии были привезены сочинения так называемого Гермеса Трисмегиста (лишь частично известные на Западе). Они считались самыми древними, не только доплатоновскими, но и соперничающими с текстами Моисея (Книга Бытия). Поэтому Фичино начал перевод именно с них.

Выше, давая обзор эллинистической культуры, мы коснулись возникновения этой так называемой герметической традиции. Ее возникновение тесно связано с магизирующим компонентом сознания человека, стремящегося к покорению сил природы в условиях, с одной стороны, недостатка научно-эмпирических, экспериментаторских средств для достижения действительно эффективных результатов, а с другой — достигнутых за века и тысячелетия материальных успехов цивилизации. Духовные же ее феномены обобщались при этом религиозными верованиями. Закономерно, что в синкретической культуре эллинизма герметическая традиция была увязана, как выше отмечено, с египетским богом Тотом, наиболее «ответственным» за многообразные достижения этой

древнейшей цивилизации. Тот был «скрещен» с хитроумным Гермесом (предок Одиссея), посредником между царствами жизни и смерти. Греко-язычная философско-мифологическая мысль гностицизма II—IV вв. создала корпус сочинений, названных именем Гермеса Трисмегиста (Трижды величайшего), считавшегося самым древним (и, следовательно, наиболее авторитетным) Откровением Божества, но в действительности представлявшего синкретическо-эклектическую смесь пифагорейских, платонических, стоических, библейских и других ближневосточных религиозно-мифологических поверий.

«Теоретическое» содержание этого корпуса было сформулировано главным образом в трактатах «Поймандр» (Пастырь мужей) и «Асклепий», которые и были переведены на латинский язык Фичино. Логически стройное их содержание изложить непросто (как, в сущности, любой гностический текст). Органистические компоненты перемешаны в нем с демиургическо-креационистскими, божественное с демоническим. Ясно, пожалуй, главное положение, привлекшее внимание Фичино и других гуманистов: «...Великое чудо есть человек, существо, достойное почитания и прославления» (Асклепий, XI 6. С. 49). «Бог, повелитель вечности, является первым, мир является вторым, человек является третьим» (Там же, 10. С. 53). Как духовно-телесный микрокосм человек может достичь господства над стихиями, надо только знать должное «слово». Учения такого рода всегда эзотеричны, ибо тайное преобладает над явным. Как выше отмечено, мыслители-патристики — Лактанций, Василий Великий, Григорий Нисский, Августин в своем осмыслении человека отдали дань герметизму.

В поздней Античности, а затем и в Средневековье в соответствии со столь «глубокой» теорией существовала обширная литература (и практика) по магии, алхимии, астрологии. Задача первой, например, состояла в том, чтобы уловить духи, исходящие от звезд, и направить их в материю. Задача алхимии хорошо известна. Мировоззренческой роли астрологии коснемся в дальнейшем.

Возвращаясь к Фичино, укажем, что он, закончив перевод названных текстов, став священником в 1473 г., перевел на латинский язык все основные диалоги Платона, написал творческие комментарии к некоторым из них. В дальнейшем он перевел «Эннеады», сочинения Порфирия, Ямвлиха, Прокла, Псевдо-Дионисия Ареопагита и некоторые другие.

Свои философские воззрения Фичино изложил в обширном трактате «Платоновская теология о бессмертии

души» (1469—1474). Это основательное произведение трактовало не только моральную проблематику, которая преобладала у многих гуманистов, но и рисовало широкую онтологическую картину, противостоящую схоластическим опусам. Христианский креационизм, одним из официальных носителей которого был сам Фичино, фактически им растворен в платоновско-неоплатоническом пантеизме. «Бог... есть повсюду» (XIV, 5. XI. 6. С. 206), но теоретическое повествование сконцентрировано вокруг платоновской Мировой (всеобщей) души, представляющей индивидуальные души всех людей. Здесь платоник выступал против эпикуреизма, отрицавшего индивидуальное бессмертие, как и против аверроизма, трактовавшее бессмертие душ лишь в родовом, обезличенном смысле. Следуя триадной методологии, автор трактует Душу «третьей сущностью», лишенной протяженности, и одновременно «связью» между абсолютно неизменным Ангелом и постоянно меняющимся Качеством. Одновременно она, будучи в непрерывном и круговом движении, источник и основа животворящей целостности всего мироздания. Мировая душа как бы заслоняет Бога, начального источника нижестоящей иерархии.

Собственно ренессансный момент, занимающий весьма важное место в трактате Фичино, заключен в превознесении активного творчества человека, в чем он (как и Манетти) во многом следует идеям переведенных им трактатов Гермеса Трисмегиста. Творческая роль человека определяется факторам его разума, «вершиной души», «подобный ангелам», соединяющим людей «с общим порядком вещей» (Там же, XIII, 2. XI 6. С. 191). Благодаря уму человек принципиально отличается от животных своей способностью к господству над собой. Достигнув его, человек «является своего рода богом. Он, без сомнения, бог животных, поскольку их всех использует... Он — бог стихий, поскольку населяет и возделывает их. Наконец, он — бог всех материй, поскольку их употребляет, преобразует и оформляет» (Там же, XIII, 2. XI. 6. С. 197).

Приближение человека в силу его творческих возможностей к Богу сочетается в произведении Фичино как со спиритуалистическим пониманием бестелесной души, так и с натуралистической интерпретацией природы. Автор «Платоновской теологии о бессмертии души», подобно некоторым другим гуманистам, возобновляет древнюю тотальную идею о *самосохранении существ* как основы их жизни, так сказать, принцип индивидуации, господствующий в животном и человеческом мире. Он не

раз подчеркивает «жажду бытия» как его основное свойство. Но в человеке оно определяется и осложняется как фактором ума, так и фактором воли. Последний, фигурирующий и у других гуманистов, следует думать, почерпнут в христианской, в частности, в августиновской, традиции. Оба эти фактора, противопоставляя человека животным, трансформируют стремление человека к самосохранению в состояние его *самовластия*. А оно открывает перед человеком возможности власти и над вещами. Главная же ценность человеческой жизни — естественная «жажда бессмертия», определяемая неискоренимым бессмертием людских душ и всем строем пронизанного Богом бытия. Вероисповедно-догматические компоненты этой основной устремленности человека священник-платоник фактически игнорирует.

Соратником Фичино и как бы другим главой Платоновской академии стал Пико делла Мирандола (1463—1494). Весьма одаренный граф Джованни владел греческим, арабским, еврейским языками и проявил огромный интерес к ближневосточным религиозно-философским учениям. Влиятельным в церковных кругах схоластическим системам Фомы Аквинского и Дунса Скота Пико противопоставил идеи и учения Гермеса Трисмегиста, Каббалы, Моисея, Христа, Зороастра, как и идеи Платона, Аристотеля, Плотина, Прокла, Эмпедокла, ал-Фараби, Авиценны, Аверроэса. Причудливое переплетение их идей при ведущем факторе христианства свидетельствовало о *синкретичности* гуманистической культуры, которой стали тесны рамки христианской схоластики. Изложение этих идей Пико сформулировал в 1486 г. в «Философских, каббалистических и теологических выводах (conclusiones)», содержащих 900 тезисов «обо всем, что познаваемо». Разослав их по университетам, автор собирался защищать их в диспуте против философов всей Европы, однако папа Иннокентий VIII запретил такой диспут как «еретический».

Открывать диспут Пико намеревался в «Речи о достоинстве человека», в которой в еще большей степени, чем в названном произведении Манетти, были подчеркнуты не печальные последствия прародителей человечества и жалкая участь их потомков, а *достоинство* человека как главного творения Бога и даже как бы его двойника. К названной «Речи» примыкает трактат «Гептапл» (1489) — герменевтическое истолкование потаенного смысла Книги Бытия Ветхого Завета.

Креационистские идеи и мотивы христианской доктрины переключены здесь на раскрытие и подчеркивание

красоты и достоинства человеческой личности. Общая же картина мироздания — в принципе платонический иерархизм, в котором пантеистический органицизм подчеркивает фактор спонтанного порождения слоев бытия, отнюдь не возникающих «из ничто», и их органической связи. Онтологическая триадность в картине мира Пико даже затеняет понятие Бога, называя высшую умостигаемую сферу мироздания ангельской, ниже которой простирается сфера неба. Подлунная сфера стихий — физическая природа непрерывных изменений и превращений. Своеобразно положение в этой иерархии человека. С одной стороны, он — срединное звено между ангельско-небесной сферой и чувственным миром природы. Вместе с тем человек именуется *четвертым миром*, ибо в качестве духовно-телесного микрокосма он воплощает все сферы бытия.

Здесь выявляется и субъект-объектная суть человека. «Кто познает самого себя, все познает в себе» (ссылка на Сократа), вдохновляясь «на познание всей природы, с которой человек связан как бы брачными узами» (XI, 7. Т. I. С. 255). Содержание «Речи» Пико резюмирует антропоцентрические идеи гуманистов. Бог наделил человека множеством потенциальных возможностей. Важнейший из его даров — свобода воли человека. Она способна низвести его до уровня самого грубого скота, как и возвысить до высоты ангелов. Поскольку же морально-познавательная суть ангелов дарована им Богом сразу, а человек вырабатывает ее собственными усилиями (игнорируя, таким образом, божественную помощь-благодать), он фактически способен превзойти и ангелов.

Таким образом, в предшествующем обзоре мы выявили трансформацию теоцентризма в антропоцентризм, осуществленную крупнейшими итальянскими гуманистами XV в. главным образом посредством приближения души, в принципе остававшейся бестелесным образом Бога, к его телесной организации. Причем акцент на сенсуалистически-чувственном содержании душевной деятельности у Валлы приводил его к более натуралистической трактовке души даже в ее посмертной жизни. Упор же на рационалистическо-духовный характер души, свойственный Манетти и тем более Фичино и Пико, усиливал моральную компоненту самовоспитания как непременного условия достоинства человека и возможности расширения его власти над вещами. Сочинений на морально-социальные темы было немало среди итальянских гуманистов XV в. К названным выше следует добавить

труд флорентийского гуманиста, политика и историка Леонардо Бруни (ум. 1444) «Введение в науку о морали». Здесь, в частности, необходимо подчеркнуть, что «наука о нравах... не пустяк, но величайший и превосходнейший дар: он делает людей благоденствующими, чтобы они не вредили самим себе, но, действуя и созидая, следовали бы требованиям и предначертаниям этой науки» (XI, 4. С. 50).

Вместе в тем пантеистические тенденции, приближая Бога к природе и даже отождествляя их, усиливали натурализацию духовного человека. Особенно это свойственно Альберти, который в трактате «О зодчестве» проявлял склонность творческую производительность природы ставить выше человеческой. Не менее характерно для него отсутствие идеализации самого человека, реалистическое видение его природы (диалог «О семье»), ярко проявлявшейся в условиях той эпохи. Альберти впрямую противоположность книге Иннокентия III не увязывает хрупкость человека, его многочисленные болезни и т. п. с первородным грехом. Они определяются самим строем микрокосма. Нет у Альберти и загробного воздаяния. Но эгоизм самосохранения человека сплошь и рядом не поддается исправлению самому выдающемуся уму. При всем совершенстве природы и удивительном устройстве самого человека тщеславие, глупость и несчастья весьма часто уродуют его жизнь. Нередко и потому, что вместо следования природе, он своим необдуманным вмешательством вредит как ей, так и самому себе.

Платонизм, как мы видели, соответствуя универсалистским стремлениям ренессансной культуры, вместе с тем стал реакцией на схоластический аристотелизм томизма как, в сущности, официальной университетской философии. Но в предшествующем разделе было отмечено жесткое противостояние так называемого латинского аверроизма и формировавшегося томизма главным образом по животрепещущей проблеме индивидуального или родового бессмертия. Аверроизм, вытесненный из Парижского университета, нашел себе пристанище в Италии, главным образом в Падуанском университете. В возобновлении различных античных философских учений и идей закономерно наступила очередь и Аристотеля. Уже упомянутый выше Бруни понимал ограниченность и даже искаженность томистского истолкования философии великого Стагирита. Появлялись новые переводы его произведений, как и работ его античных комментаторов. В особенности выдающегося позднеантичного (II—III вв.) комментатора Александра Афродизийского,

трактовавшего аристотелевское учение об уме еще более натуралистично, чем латинские аверроисты.

В этих условиях в так называемой Падуанской школе появился смелый и оригинальный философ Пьетро Помпонацци (1462—1525). Не принадлежавший к кругам гуманистов и по форме своих произведений даже отдавший некоторую дань схоластике, он развивал активную лекционную (в Падуанском и Болонском университетах) и литературную деятельность.

Большим событием стал «Трактат о бессмертии души» (1516). Демонстрируя огромную начитанность в античных и средневековых философских (и не только) текстах, Помпонацци более всего опирался на произведения Аристотеля, идеи которого о душе, разуме и бессмертии он трактовал отнюдь не догматически. Здесь читатель найдет ряд интересных и глубоких мыслей относительно познавательной деятельности человеческой души. В целом можно сказать, автор усиливал сенсуалистическую компоненту аристотелевской гносеологии и вместе с тем не онтологизировал активный интеллект, как это было присуще метафизике Аристотеля, а затем и Аверроэса. Главная тенденция гносеологии, по убеждению Помпонацци, состоит в том, что, хотя «всякое познание некоторым образом отвлекается от материи» (XI, 12. С. 59), а разум, осмысливая всеобщее, «не находится полностью во времени и пространстве», он тем не менее «не может полностью отвлечься от времени и пространства» (Там же. С. 65). Интеллект может мыслить всеобщее только через единичное, и, следовательно, он совершенно не способен освободиться от чувственных представлений. В этом его принципиальное отличие, с одной стороны, от интеллигенций, абсолютно чуждых любой чувственной образности в силу их бестелесности, а с другой — от животных душ, полностью погруженных в чувственную стихию и познающих «только единичным образом» (Там же. С. 73).

Выявленная особенность познания человека определяет и истолкование его души. Она бессмертна в силу наличия разума, поднимающего ее до всеобщих — вневременных и внепространственных — понятий, вводящих ее в мир божественности. При этом в духе христианства к разуму Помпонацци прибавляет и волю, обеспечивающую моральную деятельность, которой полностью лишены животные.

Однако чувственное, земное, согласно автору «Бессмертия души», в ее реальной жизни определенно преобладает над разумно-бессмертным началом. «Так как при-

рода человеческая почти полностью погружена в материю и лишь в малой мере причастна разуму, человек дальше отстоит от интеллигенций, чем больной от здорового, ребенок от мужа и невежда от мудреца» (XI, 12, с. 108). Глубокий реалист, Помпонацци констатирует, что совсем не много таких людей, кто полностью подчинил растительную и чувственную части своей души — ее низшие части по Аристотелю — ее высшей, разумной части. Увы, много больше тех, у кого возобладали именно они. Более того, нормальные люди — это те, кто избирает «средний путь жизни» (Там же. С. 30), кто сочетает умеренную чувственность с деятельностью разума. Но души и таких людей смертны, ибо «человек по природе более предан чувству, нежели разуму, и оказывается более смертным, чем бессмертным» (Там же. С. 50).

Утверждение смертности индивидуальной души в трактате Помпонацци (запрещенном Церковью) означает отрицание ее творения всемогущим Богом. Субъект-объектная концепция Бога в метафизике Аристотеля сочетается лишь с мыслью об опосредованном появлении высокоодушевленного человека. В духе двойственности истины позднего номинализма (Оккам и др.) автор «Бессмертия души» считает убеждение в ее бессмертии результатом совершенно иррациональной веры. В этом контексте он высказывает весьма характерные соображения о роли религии, которых мы коснемся в дальнейшем.

Вывод о смертности конкретной души любого человека было легче сделать, исходя из гносеологии, но чрезвычайно трудно его обосновать перед лицом человеческой морали, да еще в условиях полного господства религиозной идеологии, немыслимой без этого фундаментального догмата. Здесь автор «Бессмертия души» делает весьма знаменательные для своей эпохи этико-социальные выводы. Переосмысливая Аристотеля, Помпонацци говорил не о двух, а о трех разновидностях разума, интеллекта — созерцательный (speculativus), практический или деятельный (practicus, operativus) и действующий (factivus). Каждый человек наделен всеми тремя разновидностями интеллекта, но в разной мере. Гуманистическо-демократические стремления Помпонацци выявились у него в воззрении, что любой человек, пускай и в самой незначительной степени, обладает созерцательным интеллектом, теорийным разумом. Но в значительно большей мере и притом все без исключения здоровые люди обладают практическим разумом и каждый человек в отличие от животного способен различать добро и зло и в меру такого различия быть нравственным.

Утверждение смертности человеческой души, как и сомнение в креационистском ее происхождении, развитые Помпонацци, снижали, если не перечеркивали, утверждение ее божественности и подрывало гуманистический антропоцентризм, достигший своей кульминации у Фичино и Пико. Такая тенденция еще более крепла к концу эпохи Возрождения по мере все более многостороннего понимания реального человека и углубления представлений о природе.

Характерны в такой крепнущей ситуации воззрения французского философа Мишеля Монтеня (1533 – 1592), автора знаменитых «Опытов» (1580). Он один из возобновителей античного скептицизма, критиков схоластики и догматизированной, фанатичной религии (во времена войн католиков и гугенотов во Франции), и в дальнейшем у нас будут основания возвращаться к его воззрениям. Теперь уже укажем, что в понимании природы он примыкал к ее органицистко-гилозоистской трактовке. Природа не лишена у него ни жизни, ни души, ни даже ума, ибо без таких свойств невозможно объяснить их присутствие в человеке. Но при таких предпосылках человек, по Монтеню, полностью натурализирован, и, в сущности, отчужден от Бога. Отсюда перечеркивание автором «Опытов» антропоцентризма гуманистов, трансформировавшего, как мы видели, теоцентрический антропоцентризм. Поскольку «мир порождает нас» и «мы часть мира», «жалкий человек может пыжиться, сколько ему угодно» (XI, 18. Т. 1. С. 465).

Только суетность заставляет его приписывать себе божественные способности и ставить себя в исключительное положение в природе. В действительности человек нисколько не выше животных, «своих собратьев и сотоварищей» (Там же. С. 392). Слабо представляя действительность животного мира, Монтень преувеличивал его возможности, приписывая животным способность мышления и чуть ли не сознательной деятельности.

Органистическая и гилозоистическая натурфилософия Ренессанса

Но сам Монтень был, в общем, далек от теоретического интереса к природе. Однако во времена написания «Опытов» в Италии и за ее пределами развивались различные концепции и учения натурфилософии. Их возникновение и развитие глубоко закономерны, в чем мы убедились уже при рассмотрении мировоззренческо-фи-

лософских построений Античности. Человеческий микрокосм с необходимостью требует объяснения природного макрокосма. Телесная компонента человека наиболее очевидно проецируется в стихии и элементы натурфилософии (сам этот термин зародился в римской Античности). Интеллектуальный комплекс человека, смягчая параллелизм микро- и макрокосма и доводя их до тождества, нередко сближает натурфилософию с идеями и категориями метафизики. Особое осложнение вносит при этом *проблема души* как интеллектуально-морального фокуса человека. Его познавательно-аналитические стремления, разделяя субъект и объект, открывают механистические модели с присущей им практической направленностью. Весь этот многозначный идейный комплекс осмысливается на фоне тотального понятия Бога, весьма отличного в эпоху Ренессанса от его средневековых осмыслений.

Гуманисты XV в. ориентировались главным образом на осмысление морального человека, хотя некоторые из них, как Альберти (а до него и Кузанец) проявляли значительный интерес к естественно-научным вопросам. К XVI в. по мере того как теряла авторитет аристотелевско-схоластическая интерпретация и картина природы, становились все более известными ее до- и послеаристотелевские истолкования, умножались и различные натурфилософские истолкования и концепции. Как и в Античности, подавляющему их большинству присуща умозрительность. Но все же ренессансная натурфилософия отличалась от античной более пристальным вниманием к обобщавшемуся жизненному опыту той эпохи, как и все более настойчивым интересом к естественно-научным достижениям и учениям.

Наиболее общая черта ренессансной натурфилософии состояла в *пантеизме*. В античной философии эта фундаментальная мировоззренческая установка (Ксенофан, стоики, неоплатоники) не была глубоко осознанной и тотальной в условиях господства политеистических представлений. Но уже в эпоху Средневековья и тем более Ренессанса, когда монотеизм с присущим ему личностным Богом-Творцом приобрел статус официального религиозного мировоззрения, пантеизм, обезличивавший Бога и приближавший его к природе, фактически стал главной онтологической противоположностью монотеизма (христианского, мусульманского, иудейского).

О влиянии и распространенности пантеистических идей в XV в. свидетельствует латинская поэма Мандзолли

«Зодиак жизни». Опубликованная анонимно впервые в Венеции в 1534 г., она, несмотря на запреты католической церкви в Италии, в этом и в двух последующих столетиях переиздавалась десятки раз (причем еще в XVI в. была переведена на французский, английский, немецкий и польский языки). Общеэтические идеи гуманизма сопровождаются острыми антиклерикальными выпадами и суждениями. Имеется здесь и онтологическо-натуралистическая проблематика, в которой пантеистическая трактовка безличного Бога как выражение целостности мира, объединяемого изучаемым им бестелесным светом, сочетается с убеждением в отсутствии неких божественных двигателей планет (антично-средневековых интеллигенций), а также в вечности универсума (См. XI, 22).

Несколько другой вариант натурфилософской концепции разрабатывал Бернардино *Телезио* (ум. 1588). Обучившийся в Падуанском университете медицине и философии, он основал в своем родном городе Козенце (недалеко от Неаполя) ученое общество, деятельность которого в отличие от существовавшей в XV в. Флорентийской академии состояла не в изучении и культивировании платоновской доктрины, а в наблюдении и исследовании природы. Знаменательно само название латинского сочинения Телезио, выражавшего стремления и выводы его автора — «О природе вещей согласно ее собственным началам» (1565/1586).

Оно заострено против умозрительности древних натурфилософий («физик»), стремившихся решать самые глобальные задачи. Козентинец противопоставляет им опытную, даже сенсуалистическую методологию, гарантирующую, по его убеждению, максимальную близость к конкретным вещам природы и понимание их такими, как они существуют сами по себе. Телезио стремится при этом опираться на своего рода сенсуалистический редукционизм, подчеркивая (как бы в духе Эпикура), что мышление значительно менее совершенно, чем чувство, дающее конкретное знание. Мышление, опираясь на чувства, развивает суждения по аналогии в соответствии с некогда воспринятым и высказывает догадки. Только чувственный опыт может служить критерием истинности.

Однако опытно-экспериментальное естествознание неплодотворно на основе одностороннего эмпиризма и тем более сенсуализма, ибо без действительно точного, математического осмысления данных опыта наблюдатель остается, в общем, в пределах наивного реализма и обычно только качественной интерпретации природы. Имен-

но так произошло и с Телезио. Когда он перешел к осмыслению природы в целом, включающему и человеческий микрокосм — а в этом и состоит главная задача всякой натурфилософии, — он был вынужден проводить такое осмысление в духе античных натурфилософских идей, в которых качественная интерпретация природы резко преобладала над количественным ее анализом. Многовековая традиция может оказаться сильнее всякой методологии, в особенности односторонней, которую очень трудно, если вообще возможно, проводить последовательно.

Но Телезио оказался под воздействием не умозрительной и антисенсуалистской, платоновско-неоплатоновской традиции, преобладавшей у ренессансных натурфилософов, отвергавших схоластизированный аристотелизм, а скорее под влиянием традиции стоицизма с присущими ей элементами сенсуализма. Однако и с элементами христианского креационизма в его мистифицирующей функции. Бог в принципе некогда создал природно-человеческий мир, но с тех пор этот мир живет совершенно самостоятельной жизнью. Фундамент природы составляет телесная масса материи, исключающая пустоту, сама по себе совершенно пассивна, инертна. Активными началами, воздействующими на нее и придающими ей многообразные формы, являются тепло, присущее солнечному небу, и холод, сконцентрированный в Земле. Взаимодействие и своего рода борьба этих противоположных начал определяет динамику космоса, ибо первоначала мыслятся как живые, способные к взаимочувствованию и стремящиеся к самосохранению.

Однако наиболее активным, подлинно субъектным началом выступает тепло, ибо оно трансформируется в «жизненный дух» (spiritus). Это — гилозоистическая субстанция, онтологизирующая чувственную, сенсуалистическую суть познания. Такой дух объединяет человека с животным в их психической и познавательной деятельности. Правда, в человеке это начало более тонко и сложно настолько, что Телезио именует его «разумной душой» (anima rationalis), тесно связанной с чувствующим телом.

Жизненный дух наделен и морально-этической функцией. Именно он объясняет неистребимое стремление к самосохранению, в принципе присущее всем вещам, но в особенности животным и тем более человеку. На его уровне этот принцип выражает уже *индивидуалистическое* начало общественной жизни. Вместе с тем кардинальное отличие человека от животного выражается в поступ-

ках, присущих человеку как моральному существу (например, в его способности отказаться от достижения собственных интересов и даже преодолеть инстинкт самосохранения). Такая способность не может быть объяснима разумной душой, ориентированной на деятельность чувств. Для объяснения сферы моральности Телезио допускает существование другой, «высшей» души, некой «сверхдобавочной формы» (forma superaddita), непосредственной созданной Богом. Здесь Козентинец, снова прибегает к мистифицирующей его функции и обнаруживает воздействие религиозно-христианской идеологии.

Человек и в особенности его бессмертная душа — главные объекты гуманистической философской мысли. Лишь немногие из них отрицали, как Помпонацци, ее бессмертие, или натурализировали ее, как Монтень или радикальный последователь Телезио Агостино Дони, сенсуалистически отождествлявший (в книге «О природе человека», 1581) разумную душу с «жизненным духом», пронизывающим всю природу. Большинство же гуманистов не решалось на полное «истребление» индивидуальной бессмертной души, как из соображений морального самосовершенствования и самовоспитания (у некоторых и загробного воздаяния), как волевой предпосылки творческой деятельности во всех направлениях и сферах. Однако бессмертная душа непознаваема, а ее телесное обрамление в реальном человеке познается с различной степенью трудности. Здесь магия с необходимостью встречается с медициной.

Последовательно пантеистическую натурфилософию развил в своей «Новой философии универсума» (1591) младший современник Телезио Франческо Патрици (ум. 1597). По сравнению в телезианской доктриной в его натурфилософии сильнее выражена онтологическая интуиция, что во многом объясняется меньшей ее устремленностью к вопросам методологии и гносеологии (хотя критика аристотелизма здесь представлена весьма пространно). В произведении Патрици неоплатонический эманационизм одерживает полную победу над христианским креационизмом. При этом в отличие от флорентийского неоплатонизма, в фокусе интересов которого находился человек, доктрина Патрици устремлена к осмыслению природы. «Развитие» универсума происходит в соответствии с неоплатонической схемой: от максимально отвлеченного первоединого Блага (причем даже триединый Бог фигурирует ниже его) ко все более определенным и конкретным образованиям — сущностям,

жизням, разумам, душам, природам, качествам, формам. Патрици как бы возобновлял *метафизику света*, с которой мы ознакомились в предшествующем разделе в связи с Оксфордской школой (Роберт Гроссетест и др.), гимн свету озаряет «Новую философию универсума». Сама философия обязана его существованию, ибо свет обязан зрению как самому информативному из наших чувств. Теоретическая функция зрения едва ли не уравнивает его с разумом, ибо — добавим мы к мыслям Патрици — зрение генетически выше всех других чувств и для человека наиболее ценно в познавательном, теоретическом отношении. Зрительная интуиция как бы толкает человека в сторону интуиции интеллектуальной.

Главная функция света онтологическая. Свет составляет основу всеединства земного мира и даже универсума. Он, можно сказать, порождает саму жизнь, начало души, которой наделены и небо, и небесные сферы, и звезды. Тотальный гилозоизм и панпсихизм приводит Патрици к отрицанию роли ангелов традиционной христианской мифологии. Функция Бога, в сущности, сведена к роли подателя света и тем самым — жизни. Впрочем, в этой связи Патрици чаще говорит о Мировой душе, которую он приписывает всем философам, начиная с Фалеса. Им он противопоставляет атомистов. Патрици подвергает решительной критике Аристотеля, считая, что его трехчастная концепция души ограничивает распространенность жизни в природе (что, как мы видели выше, неверно). Жизнь — синоним целостности организма, она присуща как любой единичной вещи, так и всему миру. Можно даже зафиксировать формулу гилозоистическо-виталистической натурфилософии Патрици — целостность, или жизнь, или организм.

Мировоззренческое и философское значение астрономической теории Коперника

Финитистская геоцентрическая космология Аристотеля вполне гармонировала с креационистской мифологией и религиозным антропоцентризмом христианства, утверждавшим, что человек стал завершающей целью творчества Бога. Рассмотренная выше искусная, хотя и весьма усложненная астрономическая картина эпициклов, экцентриков и диферентов движения планет, дававшая удовлетворительные возможности предвычисления их движений для ориентации мореплавателей и для по-

вседневного календаря (в частности, сроков наступления христианских праздников), «спасала видимость» обращения Земли вокруг Солнца. Однако в принципе неверное воззрение вынуждало астрономов все более усложнять концепцию Птолемея, чтобы поправлять практический календарь. В этих условиях выступил великий польский астроном Николай Коперник (1473 – 1543).

Он получил образование в Краковском университете, и затем в итальянских университетах Болоньи, Падуи и Феррары, где изучал астрономию, философию, право, овладел древнегреческим языком. По возвращении в Польшу наряду с административной деятельностью (он находился на церковной службе) Коперник много лет занимался наблюдением движений планет и пришел к убеждению в ложности концепции Аристотеля — Птолемея. Свои собственные наблюдения и размышления Коперник сначала изложил в небольшой работе «Очерк нового механизма мира» (1505 – 1507), а позже в главном труде своей жизни «Об обращении небесных орбит» (De revolutionibus orbium coelestium), который он издал перед смертью (1543).

Обоснованная здесь астрономически и математически гелиоцентрическая система мира состоит, во-первых, в положении, что Земля отнюдь не составляет неподвижный центр видимого мира, а вращается вокруг своей оси, и во-вторых, в положении, что она обращается вокруг Солнца, составляющего его центр. Первое вращение объясняет смену дня и ночи, а также видимое вращение звездного неба. Обращение же Земли вокруг Солнца объясняет видимое перемещение ее относительно звезд, вызвавшее такое усложнение Птолемеевой системы мира. Согласно Копернику, петли, описываемые планетами среди звезд — иллюзорное следствие того, что мы наблюдаем их движение не из их действительного центра, Солнца, а с Земли, обращающейся вокруг него.

В духе эпохи автор труда «Об обращении небесных сфер» трактовал свою астрономическую доктрину как философскую (то есть объективную, физическую). Ему были известны пифагорейские, аристотелевская и другие космологические концепции Античности. Землю Коперник считал совершенно круглой. Для становившейся механистической картины мира характерно, что платоновско-неоплатоническую Мировую душу автор отождествляет с Солнцем. Однако фундаментальными реликтами («пережитками») астрономической теории польского ученого все же оставались главные положения аристоте-

левско-птолемеевской космологии. Хотя величина Земли, считал Коперник, по сравнению с небом исчезающе мала, а расстояние от Земли до так называемой сферы неподвижных звезд колоссально, сама эта сфера представляет собой незыблемую границу мира, который, как считал и Аристотель, в принципе остается конечным. Кроме того, орбиты планет и самой Земли в их движении вокруг Солнца остаются точно круговыми, а само это движение — идеально равномерным. Эти умозрительно-антропоморфные представления, на которые Коперник был еще бессилен посягнуть, заставляли его сохранить некоторые эпициклы и эксцентрики, обильно представленные в астрономии Птолемея и его последователей. Однако телеологическо-органистическое понимание космоса при неизбежных креационистских оговорках все же отступало в произведении Коперника перед детерминистическо-механистским. Недаром автор труда «Об обращении небесных сфер» подчеркнул, что разработанная им астрономическая система позволяет «с достаточной верностью объяснить ход мировой машины, созданной лучшим и любящим порядок Зодчим» (XI, 19. С. 42). Не раз, еще в эпоху Средневековья, выдвигалась идея космоса как грандиозной машины. Теперь же она получала, можно сказать, научную разработку.

Мировоззренческо-философское значение гелиоцентрической теории Коперника невозможно переоценить. Открывались возможности чисто физического истолкования Земли, становившейся не привилегированной, а «рядовой» планетой мироздания. Для прогресса философско-рационалистического сознания идея гелиоцентризма тоже стала весьма плодотворной, ибо она стимулировала мышление к преодолению чувственной видимости обыденного сознания, уверенного в неподвижности Земли и ежедневном движении вокруг нее Солнца. Понимая религиозно-идеологическую опасность, которая угрожала его книге, Коперник поместил в начале ее «Посвящение» папе Павлу III. Автор указал здесь на противоречие своей основной астрономической идеи общепринятому геоцентризму. Однако вместе с тем он подчеркнул весьма важную практическую сторону своей системы, позволявшей более успешно вести работу по исправлению календаря (что и было реализовано в 1582 г. введением «нового стиля» при папе Григории XIII). Аргументация Коперника в этом «Посвящении» как бы перекликается с концепцией «двух истин» — философской, разделяемой не многими специалистами, и официальной,

религиозно-идеологической, широко распространенной в народных массах. Для отражения опасности запрета своей теории автор в самом начале своего произведения (еще до «Посвящения») как своего рода заклятие поместил слова, по преданию, начертанные на воротах платоновской Академии: «Да не войдет сюда никто, не знающий математики!»

Но не эти слова, не посвящение папе сравнительно долго охраняли книгу от запрета. Этому способствовало анонимное предисловие (в действительности принадлежавшее лютеранскому богослову А. Осиандеру), в котором новая система была изображена как гипотетическая, позволявшая составлять более простые астрономические таблицы. Коперник, твердо считавший раскрытую им систему как объективную, реальную («философскую»), получив свой труд фактически на смертном одре, не смог опротестовать это предисловие. Его книга, как увидим, была запрещена Церковью значительно позже, но за эти десятилетия она оказала огромное влияние на некоторые натурфилософские построения и точные научные изыскания.

Пантеистическо-органистическая метафизика, гилозоистическо-панпсихическая натурфилософия и инфинистская космология Бруно (1548–1600)

Сын мелкого дворянина (местечко Нола), монах доминиканского монастыря Джордано неустанным самообразованием в монастырской библиотеке и посредством многих контактов стал глубоким философом, ученым и поэтом, неустанным искателем истины. Свободолюбие и конфликт с руководством монастыря вынудили его бежать из монастыря. Начались годы скитаний по городам Италии, лекциями в Тулузе и Париже, затем Лондоне и Оксфорде. Повсюду горячий и убежденный мыслитель выступал с резкой критикой схоластическо-аристотелевской картины мира и противопоставлял ей свою концепцию, в которой получили оригинальное и глубокое переплетение важнейшие неортодоксальные античные и средневековые философемы, а также трансформированная теория Коперника. В 1584 – 1585 в Лондоне были опубликованы шесть диалогов на итальянском языке, в которых автор изложил свою мировоззренческую систему перемежавшуюся с острыми антиклерикальными

выпадами. Важнейшие из них показательны уже своими заголовками — «О причине, начале и едином» и «О бесконечности Вселенной и мирах». Горячие споры со схоластическими педантами вынудили Бруно переехать в Германию, где он тоже читал лекции в университете Виттенберга и других. Здесь философ из Нолы закончил три латинские поэмы, содержащие и прозаические тексты — «О безмерном и неисчислимом», «О монаде, числе и фигуре», «О тройном наименьшем и мере» (Франкфурт, 1591). Тоска по родине заставила философа вернуться в Венецию (1592), где он был предательски выдан сначала местной, а затем и римской инквизиции. Восьмилетние пытки не смогли заставить «еретика» отречься от его воззрений, натолкнувшись на бескомпромиссность мыслителя, сожженного на костре.

Многообразные истоки философского учения Бруно сложились у него в новый синтез. Наиболее общей предпосылкой стала неоплатоническая доктрина, едва ли не наиболее влиятельная после Фичино и Пико. Центральная категория метафизики Ноланца — *единое* (Uno), плотиновское в своем истоке и составившее заголовок названного выше его итальянского диалога. Другой не менее общей категорией стала категория *бесконечности*, зафиксированная в заголовке его другого итальянского диалога. Единое и бесконечность образующие — можно сказать, вместе с категорией Бога — категории, в сущности, любой метафизики. Конкретность их наполнения у Бруно определялась тем, что он положительно воспринял идеи тех философов, которые особенно последовательно сформулировали антикреационистские воззрения, обычно развивавшиеся тогда в русле пантеистической традиции. Бруно особенно ценил в этой связи рассматривавшиеся выше имена Авицеброна (Ибн Гебироля), Аверроэса, Авиценны, прямолинейного пантеиста Давида Динантского. В том или ином контексте Бруно касается идей досократовских философов, как и гилеморфизма Аристотеля. Ноланец воспринял также (и трансформировал) ряд идей «божественного Кузанца». Гелиоцентрическая теория Коперника также стала первостепенным фактором ее переосмысления в контексте натурфилософии. Бруно можно считать наиболее ярким и последовательным натуралистическим пантеистом позднего Ренессанса (возможно, наряду с Мандзолли, воззрения которого не развернуты в систему, и в отличие от Кузанца, у которого все же преобладал пантеизм мистический). В латинском своем сочинении «О безмерном

и неисчислимых» автор четко формулирует эту свою фундаментальную установку. «Бог есть бесконечное в бесконечном, он находится во всем и повсюду, не вне и над, но в качестве наиприсутствующего» (XI, 27, Vol. II. Pars. II. P. 312). И по латыни, и по итальянски, философ, выражает формулу натуралистического пантеизма — «природа есть Бог в вещах» (Deus in rebus. Dio nelle cose — XI, 23. С. 236. 25. С. 162–163). Правда, здесь возникает вопрос: что понимать под «природой»? В этом слове сливаются как «Вселенная» (universo), так и наш мир, космос (mondo). Бог — синоним прежде всего первого понятия, значительно реже и второго. Правда, под влиянием Кузанца и для Ноланца Бог «весь бесконечен в свернутом виде и целиком», «целокупно бесконечен» (XI, 23. С. 316), т. е. актуальная бесконечность, в то время как универсум, Вселенная «все во всем... в развернутом виде и не целиком» (Там же), т. е. бесконечность потенциальная. Однако в отличие от Кузанца Ноланец, по существу, полностью освободился от антропоморфно-креационистских ассоциаций. Не только наш солнечный мир, но и универсум существуют извечно, совершенно самостоятельно.

Вместе с тем максимальное сближение с ними Бога, всегда мыслимого как тотальный, универсальный Субъект, привело Бруно к тому, что можно назвать *реабилитацией материи*, переосмыслением ее. Оно перечеркивало аристотелевско-схоластические представления о совершено пассивной «первой материи» как предельно абстрактной возможности, дающей начало конкретным вещам лишь в силу воздействия на нее единственно активных форм, за которыми скрывался Бог как завершающий мир перводвигатель. Такой «логической» материи Бруно противопоставил ее пантеистическое, ренессансное истолкование, согласно которому материя есть не что иное, как «божественное бытие в вещах» (essere divino nelle cose — XI, 23. С. 271). Оно означает неразрывное объединение материи и формы, отрицание самостоятельности последней, многократно усиленное Аквинатом, Дунсом Скотом и другими схоластиками. В противоположность их теоцентризму Ноланец объявляет материю тем началом, которое «все производит из собственного лона (proprio e gremio)» (XI, 27. Vol. I. Pars. II. P. 312). Материя, трактуемая в противоположность Аристотелю не только как возможность, но и как действительность, здесь, по существу, полностью оттесняет Бога. Знаменательно и дерзко для своей эпохи, что Бруно ссылается в этой связи не только на Анаксагора и Демокрита, но и на Мои-

сея — якобы описавшего порождение вещей по воле всеобщей действующей причины. Натуралистический пантеизм и антикреационизм фактически становятся здесь материализмом, ибо Бог довольно редко напоминает о своем вездесущии, а единство микро- и макрокосма истолковывается вполне натуралистически. «Все вещи находятся во Вселенной и Вселенная во всех вещах; мы — в ней, она — в нас» (XI, 23. С. 278).

Органистическая трактовка природы — результат переноса на нее чувственных и интеллектуальных свойств человеческого микрокосма. Главный результат такой аналогии — гилозоистическое и панпсихическое наполнение всего и всякого бытия. «Мир одушевлен со всеми его членами» (Там же. С. 208), ибо душа — «ближайшая формирующая причина, внутренняя сила, свойственная всякой вещи» (XI, 27. Vol i. Pars. II. P. 313).

Вместе с тем она выступает и в качестве всеобъемлющей платоновско-неоплатонической Мировой души. Важнейшим ее атрибутом является «всеобщий ум», божественный и мировой интеллект (или мировой дух, с которым мы встречались у Телезио). Это тотальный органистический стержень, напоминающий логос стоиков, образует мир как телеологическое целое. Возобновляя давно известную нам идею бессознательного творчества природы, уподобляемого искусству, Ноланец именует такой дух «художественным интеллектом», который «изнутри семенной материи сплачивает кости, протягивает хрящи, выдалбливает артерии, вздувает поры, сплетает фибры, разветвляет нервы и со столь великим мастерством располагает целое» (XI, 23. С. 204). Такого рода развитие, вернее круговорот образует всю и всегда живую природу, в которой при неизменности ее субстрата семя становится стеблем, на нем вырастает колос, из которого получается хлеб, превращающийся в желудочный сок, трансформирующийся в кровь, рождающую уже совсем другое семя, становящееся зародышем, затем человеком, смерть которого делает его трупом, разлагающимся в землю, становящуюся камнем и т. п. Наибольший вывод Бруно в том, что материя и дух-интеллект образуют «двойную субстанцию — одна духовную, другую телесную, но в последнем счете и та и другая сводятся к одному бытию и одному корню» (Там же. С. 247).

Дуалистичность аристотелевско-схоластического небесно-эфирного и подлунно-элементного не была преодолена Коперником (который, впрочем, и не ставил такой задачи). Но тем не менее его астрономическая систе-

ма давала для этого предпосылки, которые и развил Бруно. Он опирался при этом и на положение космологии Кузанца о том, что центр универсума находится повсюду, а окружности у него, в сущности, нет нигде. Следовательно, неверно вместе с Аристотелем, христианской космологией и самим Коперником видеть в так называемой сфере неподвижных звезд незыблемую границу нашего космоса. Солнце — центральное светило только нашего мира. Более того оно не является единственным в универсуме. Важнейший аспект пантеистического мировоззрения состоял в отождествлении актуальной бесконечности Бога с абсолютной бесконечностью пространства (и времени), а потенциальной бесконечности с бесчисленностью миров, существующих в нем. Не принимая отрицания Демокритом гилозоизма и панпсихизма, Бруно возобновлял его идею о бесчисленности миров. Они отстоят от нашего на колоссальное расстояние и каждый из них имеет свое Солнце — одну из бесчисленных звезд универсума.

Инфинитистская космология Бруно, таким образом, уравнивала Землю со всеми другими планетами нашего космоса, что содержалось уже в теории Коперника, разрушавшей монотеистический антропоцентризм. Теперь Ноланец уравнивал наш космос с другими бесчисленными звездными системами. При этом перечеркивался и дуализм небесного и земного, ибо Ноланец был убежден, что земля, вода, воздух и огонь не только образуют наш подлунный мир, но и все другие планеты, как и звезды. Бруно не отбрасывал и эфир, признавая его началом, распространенным по всему универсуму, превращая последний в физически однородный. Здесь космология Ноланца расходилась с инфинитистской космологией Демокрита и Эпикура, для которых непременным условием движения атомов и всех образованных ими миров была абсолютная космическая пустота. Бруно же признавал лишь относительную пустоту, называя ее эфиром («безмерная эфирная область»), который вместе с остальными четырьмя стихиями и образует неисчерпаемое творческое лоно одушевленной материи. Тотальность и сила Мировой души объясняет органистический телеологизм в отличие от механистического детерминизма, атомистиского автоматизма («случайности») в инфинитистской космологии Демокрита. Бесчисленные же миры Бруно не только одушевлены, но и населены. Тем самым универсум становился поистине *Вселенной*, бесконечной ойкуменой. К сказанному следует, однако, добавить, что в итальянских диало-

гах и еще более в латинских поэмах Бруно наметил учение о *монаде* (единице), близкое атомизму. Но все же понятие духовно-телесной монады скорее почерпнуто в пифагорейской традиции. Как и у Николая Кузанского с его учением об абсолютном максимуме и абсолютном минимуме, совпадающими в бесконечности, монада может мыслиться и как математическая точка, образующая начало, линию, из которых слагается плоскость, а плоскости составляют любое геометрическое тело.

Гилозоистическая и органистическая натурфилософия и элементы метафизики Кампанеллы (1568–1639)

Его жизнь во многом перекликается с жизнью Бруно, но их философские воззрения во многом разнятся. Сын сапожника и тоже с юности монах доминиканского монастыря Томмазо самовольно покинул его и жил в разных городах Италии (в Падуе познакомился с Галилеем). Под влиянием Телезио он написал книгу «Философия, доказанная ощущениями» (1591). Интерес к естествознанию сочетался у Кампанеллы с глубокой заинтересованностью социальными и политическими вопросами. В родной Калабрии он возглавил заговор с целью освобождения южной Италии от власти испанской монархии. Заговор, однако, был раскрыт, Кампанелла попал в застенки, подвергался пыткам и провел в тюрьме более 27 лет. Натура весьма энергичная и волевая, Томмазо и в этих условиях много читал, выступил в защиту Галилея (см. далее) и писал новые книги. Самой знаменитой из них стала социальная утопия «Город солнца» (1602/1613, по-итальянски и по латыни). Добившись освобождения, Кампанелла перебрался в Рим, но в 1635 г. под давлением испанских властей бежал во Францию, где и умер. В эти годы он издал ряд своих книг, частично написанных еще в заключении. Важнейшие из них — «Побежденный атеизм» (1630) и «Метафизика» (1638).

Глубокая неприязнь к умозрительному и авторитарному схоластическому толкованию природы сделала Кампанеллу последователем Телезио, что и отразилось в первой из названных выше книг (в несколько меньшей мере и в последующих). Органистический аналогизм можно зафиксировать едва ли не во всех произведениях Кампанеллы, переносящего свойства животного и человеческого микрокосма на весь мир и даже универсум. «Мир — это огромное живое существо, а мы живем в его

чреве... море —. это пот земли» (XI. 28. С. 113). Тотален и гилозоизм как онтологическая проекция сенсуалистической методологии. Ощущающее свойство присуще и камням. В отличие от Патрици, который ведущим, познавательно наиболее ценным ощущениям считал зрение, Кампанелла усматривал таковое в осязании. Теплота и холод, некий универсальный дух, как и у Телезио, — тотальное субъектное начало, полностью пронизывающее пассивную массу материи. Она совершенно не походит на активную материю Бруно, беременную множеством форм. Вслед за Телезио Кампанелла убежден, что всем природным вещам, включая стихии, присуще *стремление к самосохранению*. Все без исключения сущности, утверждает Кампанелла в трактате «Бог и предопределение» всегда испытывают любовь к самим себе.

Другое закономерное следствие сенсуалистической методологии Кампанеллы — *качественное* истолкование вещей и явлений природы. Он отвергал доктрину древних атомистов, ибо она приводила к редукции качественного к количественному. Более того, еще в тюрьме философ-бунтарь выступил в защиту Галилея, привлеченного к ответу римской инквизицией за свои убеждения (см. ниже). Вместе с тем Кампанелла подчеркивал свое расхождение с Галилеем, считая себя «физиком», а Галилея — «математиком», стремящимся свести все качественное к сочетанию бескачественных атомов.

Но сенсуалистическая методология, совершенно необходимая в исследованиях физики, непригодная для построений метафизики. Кампанелла обращался здесь к разуму, который для него в общем не связан с деятельностью чувств, особенно в размышлениях о бесконечности. Ее псевдонимом является Бог. «Если мир не бесконечен, — говорится в «Метафизике», — то бесконечен Бог» (XI, 7. Т. I. С. 425). И вообще всякое бытие конечно, а небытие бесконечно. В произведениях Кампанеллы в отличие от Бруно нет сколько-нибудь последовательного пантеизма. Бог сохраняет свои внеприродные позиции без последовательно выраженных креационистских функций, обязательных для официального христианства. Тем не менее философ придерживается (особенно в произведении «Об ощущении вещей и магии») многовековой традиции, наделяющей даром интуиции ангелов и демонов, выражающих тысячи своих мыслей в бессловесной форме. Хотя человеку это и не дано, он все же наделен частицей божественной интуиции.

Отсюда важнейшее положение метафизики Кампанеллы, утверждающей существования первоначал,

или прималитетов, присущих всякому бытию — Мощи, Мудрости и Любви. Возможно, здесь перед нами перетолкование основной христианской триады. Хотя вместе с тем эта онтологическая троица — социоморфическая проекция, в чем мы убедимся в дальнейшем при рассмотрении «Города Солнца».

Противостояние и взаимодействие религии и философии. Свобода воли и свобода в теоцентрическом и натуралистическом аспектах

Успехи гуманистического движения в Италии XIV – XV вв., а затем и в других странах Западной Европы во многом определялись ослаблением идеологически контролирующей деятельности католической церкви, переживавшей критические времена (очередное «обмирщение», дошедшее до циничной практики продажи индульгенций, усиление зависимости от светских властей, ослабление власти пап и др.). В этих условиях активность, можно сказать, большинства гуманистов находила себе выражение в антиклерикальных выпадах, а иногда и в очень острой и язвительной (как у Валлы, Бокаччо и многих других) критике института священства. Как и современной им церкви в целом, которой они противопоставляли моральную и интеллектуальную высоту «апостольской» церкви первые века нашей эры. При этом следует подчеркнуть, что многие гуманисты (если не большинство их) должны были решать проблему Бога, бессмертие (или смертность) человеческой души, проблему свободы воли, зависимость человеческой деятельности от Бога или от природы и др.

Сложности осмысления смой религии в рассматриваемую эпоху возрастали и в связи с усилением межконфессионального взаимодействия, в особенности между католической и православной церковью (даже попытки их объединения, отмеченные выше), все более основательным знанием мусульманства и тем более иудаизма. Знаменательно, что такой крупный и глубокий теолог и философ, как Кузанец, в своем «Ученом незнании», осмысливая проблему абсолюта, трактует это понятие как межрелигиозное, присущее вере любого народа.

Еще более основательно проблему соотношения религии и философии ставили руководители флорентийской академии Фичино и Пико. Последний в тезисах своей

«Речи о достоинстве человека», как отмечено, касался самых различных теологических и философских вопросов и учений. Старший друг Пико Фичино написал религиоведческий философский трактат «О христианской религии» (1476). В противоположность официальному томизму, утверждавшему подчиненность философии религии как ее преддверия, несовершенного подобия, Фичино — под влиянием Плифона — сближал их. Платоник трактовал религию и философию, так сказать, равноправными сестрами: с одной стороны, «ученой религией» (docta religio), а с другой — «благочестивой философией» (pia philosophia).

На такой теоретической основе, идя навстречу универсалистским стремлениям гуманистической культуры, Фичино выдвинул в своем трактате концепцию «всеобщей религии» (называя ее и «естественной»). В силу этой концепции религия — важнейшая форма духовной жизни всех народов, а конкретные вероучения и соответствующие им культы — различные проявления некой единой религиозной истины. Хотя христианство — наиболее совершенное и точное ее проявление, все другие ее разновидности — отнюдь не результат дьявольского обмана народов, их исповедующих (как часто утверждали друг о друге христиане и другие конфессии), ибо они предусмотрены планами божественного провидения. Концепцию «всеобщей религии» в целом следует рассматривать как одно из важнейших ренессансных стремлений к *веротерпимости*, составляющей существенный момент гуманистической идеологии. Самого Фичино эта концепция приводила иногда к пренебрежительному отношению к культовой стороне христианства.

Конечно, редко кто из гуманистов открыто объявлял себя атеистом, хотя обвинений в атеизме со стороны ревнителей официальных вероучений за ритуально-культовые отступления от них было сверхдостаточно. Доктриальные же отступления, да еще выраженные литературно, особенно после раскола католической церкви в XVI в. (о чем ниже) нередко карались жесточайше, о чем свидетельствует сожжение Бруно (и не только его) на костре. Многие гуманисты, даже разделяя воззрение о бессмертии индивидуальной души человека, как фундамента его моральности, вслед за Фичино развивали идею естественной религии, свободной от ограниченности любой официальной религии.

Интересный пример религии такого рода содержится в знаменитой «Утопии» Томаса Мора (1516, см. далее).

В нарисованном здесь идеальном обществе равенства ее граждане имеют минимум законов, но максимально следуют правилам морали, вытекающим из их религии. Установленная основателем государства Утопом еще до рождения Христа, она основана на вере в единого божественного «родителя», разлитого во всей природе и напоминающего о своем существовании посредством чудес, необъяснимых из нее. Вера в такого пантеистического Бога сочетается с верой в бессмертие индивидуальной души, как и в загробное воздаяние. Выборные священники, особо почетное сословие утопии, обучают детей высокой моральности, которая почитается выше собственного интеллектуального развития.

Прогрессу «естественной религии» способствовала продолжавшая завоевывать умы концепция «двух истин», отнюдь не перечеркивавшая социальной (иногда и моральной) необходимости официального вероисповедания. Оно было, можно сказать, еще более потеснено концепцией «двух книг» — метафорической Книгой природы и Книгой Священного Писания, Библией. Выше мы видели, что эта древняя идея получила мистическое истолкование Бонавентуры, по которому задача мыслителя состояла в отыскании в природе божественных «следов», словесно выраженных в Писании. Теперь Кампанелла и еще сильнее Галилей (см. ниже) полностью разделили «книги», сотворенные Богом для разных целей. «Книга природы» — главный предмет философа и ученого, и ее познание совершенно не зависит от Библии.

Гуманисты, а за ними и другие рационализирующие философы противопоставляли «естественную теологию» (которая, как мы видели, весьма большую роль играла в системе Аквината), теперь все более сближавшуюся с философией, «богооткровенной теологии» (theologia inspirata), позитивной религии, зафиксированной в Священном Писании и в реальной вероисповедной жизни, переполненной суевериями (у католиков она была «обогащена» и «священным преданием»), составлявшими догматы официальной идеологии.

Такой смелый и бескомпромиссный мыслитель, как Джордано Бруно, в своем латиноязычном произведении «О безмерном и неисчислимых» (VIII, X) с гневом выступил против различных проходимцев и с иронией — против умственно неполноценных богомольцев, которые видят божественные чудеса во многих человеческих ненормальностях, приписывая их загадочным волшебствам. В действительности подлинного Бога можно обрести

лишь в нерушимых законах «матери-природы» — освещенная выше пантеистическая позиция.

Гуманисты, не отрицая необходимости «богооткровенной», массовой религии и даже подчеркивая ее, начали (вернее усилили) в послесредневековую эпоху осмысливать понятие философского Бога в его противостоянии личностному Богу официальных вероисповеданий.

Задолго до Бруно Помпонацци в трактате «О бессмертии души» формулировал, в сущности, просветительское истолкование религиозной веры, подчеркивая, что она обычно излагается в форме притч, рассчитанных отнюдь не на то, чтобы объяснять мир, а только на то, чтобы оказывать моральное воздействие на широкие слои народа. В принципе же вера в бессмертие души не только не повышает, а скорее понижает уровень нравственности, ибо подавляющее большинство людей, «если и поступает хорошо, то скорее из страха вечных мучений, нежели в надежде на вечное блаженство, так как мучения более знакомы людям, чем эти вечные блага» (XI, 12. С. 107). Бессмысленно рассчитывать на награду за пределами земной жизни. Необходимо целиком сосредоточиться на ней, сделать ее максимально содержательной, ибо «жизнь человеческая, даже самая короткая, предпочтительнее сколь угодно долгой жизни скота» (Там же. С. 103). В произведении Помпонацци гуманизм, по существу, становится атеизмом, ибо считающие душу смертной гораздо лучше защищают добродетель, нежели те, кто полагает ее бессмертной. «Ведь надежда на воздаяние и страх возмездия привносит в душу нечто рабское, что противоречит самым основам добродетели» (Там же. С. 117). Можно думать, что Помпонацци «легко отделался», опубликовав свой смелый трактат накануне католической контрреформации (см. далее). Два последующих были опубликованы только после его смерти, да и то за пределами Италии.

О сложной переплетенности религии и философии в рассматриваемую эпоху свидетельствует деятельность так называемых христианских гуманистов, кружок которых, испытавший влияние флорентийских платоников, сложился в самом конце XV в. в Оксфордском университете. Наиболее активным его деятелем стал знаменитый Дезидерий-Эразм из Роттердама (1469—1536), живший в различных городах, но часто наведывавшийся в Англию, где большую литературную и политическую роль играл его близкий друг Томас Мор.

Сын сельского священника, в дальнейшем принявший монашеский обет, Эразм упорным трудом поднялся

до блестящей филолого-гуманистической образованности. Им написано множество произведений на латинском языке, который он поднял до классических высот. Развив громадную литературно-издательскую деятельность, Эразм примерно с 10-х гг. XVI в. вплоть до своей смерти был общеевропейским (за вычетом Италии) лидером гуманизма, неофициальным главой «литературной республики», имевший огромное влияние на власть имущих, включая королей и римских пап.

В литературе Эразма весьма часто именуют прежде всего богословом. Фактически это означает значительную и даже первостепенную роль в его мировоззрении вопросов религии, от которых он, как, в сущности, и все его современники, не отделял вопросов морали. Сам Эразм чаще всего именовал свое учение «Философией Христа». Однако свое критическое и комментированное издание первопечатного текста Нового Завета (заново переведенного на латинский язык в 1619 г.) он сочетал с глубокими познаниями античной культуры. Идя по пути так называемой паганизации христианства, на который вступили рассмотренные выше итальянские гуманисты XV в., Роттердамец не менее, если не более, их стремился к гармоничному сочетанию античных и христианских морально-философских идеалов. В результате Сократ, например, им фактически приравнивался к Христу.

Такую принципиальную позицию Эразм уже достаточно полно сформулировал в своем первом значительном произведении «Оружие христианского воина» (или «Кинжал...», 1501/1503). Изложенная здесь позиция фактически сводилась к тезису, что суть христианства, сближавшая его с наиболее глубокими учениями Античности, состоит в выявлении *морального содержания* и игнорирование — но, конечно, не отрицание — догматически-обрядового. Вместе с тем «философия Христа» призывала к возрождению идей и идеалов первоначального христианства, забытых католической церковью и погребенных под грудой обрядового формализма. Считая, что «философия Христа» в принципе доступна каждому человеку, Эразм доказывал, что и всем необходимо изучать Священное Писание, которое надо перевести на народные языки. Так, Роттердамцем была сформулирована позиция религиозно-морального просветительства, довольно основательно игнорировавшего догматически-обрядовую компоненту вероучения.

Критическое и даже сатирическое просветительство Эразма ярко и последовательно направлено против уже

весьма замшелой схоластической учености, по-прежнему претендовавшей на роль теоретического фундамента христианско-католического вероучения. Эта сторона мировоззрения Роттердамца весьма ярко выражена в наиболее известном его произведении «Похвала глупости» (1509—1511). Правда, в монологе госпожи Глупости, напыщенно произносящей шутливую декламацию, восхваляя себя, автор весьма язвительно рисует множество самых неприглядных сторон современной ему жизни (например, войны). Поскольку «большинство людей глупы и всякий дурачится на свой лад» (XI, 14. С. 137), лики Глупости бесчисленны, ей подвержены и короли с их придворными и папы с их кардиналами (разумеется, анонимно).

Но все же наибольшей силы и значимости сарказм Эразма достигает в изображении «комариного болота» богословов-схоластиков. Можно сказать, что «Вольтер XVI века» (как его иногда называют) довел до кульминации бунт гуманистов против схоластического догматизма, формализма. Он нащупывает едва ли не наиболее уязвимый его пункт, заявляя, что и сам апостол Петр, ключарь рая, вряд ли способен уяснить, «каким образом можно держать в своих руках ключи от знания, не обладая самим знанием» (Там же. С. 476). Конечно, адресатом язвительности Роттердамца были эпигоны классической схоластики XIII—XIV вв., однако расширительные представления о схоластике вообще как о чисто словесной псевдомудрости восходят к «Похвале глупости» (хотя они содержатся не только там).

Огромная и противоречивая сложность взаимоотношений философии и религии в эпоху Возрождения усугубляется еще протестантско-реформистским, антикатолическим движением, отколовшим от Римско-католической церкви ряд стран и областей Западной Европы. Христианско-гуманистические произведения Эразма оказали большое влияние на Мартина Лютера (1483—1546), монаха и профессора теологии, проникшегося глубочайшей неприязнью к циничной практике Римско-католической церкви с ее продажей индульгенций в Германии и другими проявлениями аморальности.

С Эразмом и другими гуманистами, боровшимися против схоластизированного католицизма, опиравшегося на многовековое «предание» (декреты римско-католической курии и решения церковных соборов), Лютера объединяло тяготение к христианству первых веков н. э., сформулированному «Отцами Церкви» (в особенности Августином) на основе Священного Писания. Но Эразм,

как до него итальянские гуманисты XV в., стремились давать этим документам и идеям рационалистическо-философскую интерпретацию, нередко впадая в «паганизацию» христианства, Лютер же шел по совершенно другому пути. Свое идейное вдохновение он черпал прежде всего в традиции немецкой мистики, восходившей к рассмотренному выше Мейстеру Экхарту и анонимной «Немецкой теологии», развивавшей его идеи. В результате Лютер провозглашал, что своего спасения человек достигает не в силу тех или иных «дел», т. е. различных вероисповедных акций, проводимых церковнослужителями, изображавшими себя посредниками между душами верующих и Богом, а в силу «одной только веры» (sola fide), непосредственно даруемой Богом и зафиксированной в Священном Писании. В связи с этим Лютер полностью отрицал Священное Предание и весьма энергично настаивал на иррационализации религии, вытекавшей из концепции «двух истин», следовательно, невозможности философствующему разуму, на который энергично претендовала и схоластика, поколебать догматы веры. Однако перечеркивая роль разума в понимании веры, Лютер высоко ценил роль науки в светской жизни, ибо таким образом несколько смягчаются страдания потомков Адама.

Вместе с тем, подобно Эразму, но масштабнее его, Лютер осуществил религиозное «просвещение», переведя всю Библию на немецкий язык (католическая церковь попрежнему еще несколько веков вела службу на латыни). Отменив институт монашества, Лютер сильно упростил и догматику протестантизма — вместо семи таинств сохранялись только два — крещение и причащение, как и само богослужение (например, устранение икон).

Конечно «просветительство» Лютера следует понимать весьма условно. Значительно адекватнее оно приложимо к произведениям и деятельности Эразма. Принципиальное различие их воззрений коренилось в их понимании свободы человека и его деятельности, в их отношении к понятию Бога. Будучи определяющей проблемой существования духовного человека, эта проблема с еще большей многосторонностью по сравнению со Средневековьем встала в эпоху Возрождения вместе с усилившимся пониманием активности человека. Весьма характерным моментом в осмыслении фундаментальной проблемы свободы в рассматриваемую эпоху стала полемика Эразма и Лютера, когда гуманист увидел оформление нового религиозного фанатизма, яростно поносившего хотя и застоявшуюся и во многом циничную, но до-

статочно терпимую и даже либеральную (пока) позицию католизизма. Эразм выразил свою позицию в сочинении «О свободе воли» (1524), Лютер ответил ему сочинением «О рабстве воли» (1526).

Последовательно исходя из ветхозаветного положения о первородном грехе Адама и Евы, употребивших во зло свою свободную волю вопреки строжайшему запрету Творца, а также заостряя волюнтаристическую доктрину Августина, ставшего главным авторитетом для Лютера, он начисто отрицал, а вернее предельно сужал возможность свободного выбора для человека. Ограниченная свобода воли все же возможна для него как для существа телесно-эгоистического и в силу этого всегда греховного. Такая толика свободы проявляется у человека в отношении животных и еще нижестоящих организаций, но она совершенно невозможна для подавляющего большинства людей как духовных существ. Постоянная нехватка их воли восполняется, как мы видели выше, для небольшого числа избранных, которым Бог уделяет толику своей милости, благодати.

Эразм решал эту проблему в духе древнего пелагианства, смягчавшего роль первородного греха и отвергавшего тотальность человеческой греховности. При всей силе и необоримости божественного провидения человек сохраняет элемент свободы выбора и решения, проявляющихся в его поступках. Борьба за свободу человека, имевшая множество аспектов, — одно из важнейших направлений гуманистической мысли, тесно связанной с социальностью и культурой Ренессанса. Выше мы видели, какую громадную роль и в Античности, и в Средневековье играло в мировоззренческой ментальности темное представление о судьбе. В принципе такая роль сохраняется всегда. Здесь же мы касаемся ее специфики в эпоху Возрождения. В Античности, как помним, тема судьбы заключала в себе два главных аспекта — абсолютную необоримость геймармене и тихе, допускающую какую-то возможность использовать заключенную в ней случайность. В мистифицирующей ментальности Средневековья идея фатума, в сущности, была поглощена сакральным провидением, а Фортуна, каковой обернулась Тихе, стала неким второстепенным и официально не допускаемым к ней придатком.

Ренессансная ментальность, пронизанная все расширявшейся активностью человека, широко распространила тему Фортуны. Фактически она стала синонимом *социальной необходимости*, мало сознаваемой еще как таковая,

но ухватившей заключенную в ней случайность как благоприятную возможность для действующего человека.

Из многих произведений гуманистических философов, писавших о свободе воли и свободе в том или ином контексте, укажем на трактат Петрарки «О средствах против всякой фортуны» (1358), «О фортуне, фортуне и случае» (De fato, fortuna et causu, 1396 — 1399) Салютати. Знаменитый социальный философ позднего Ренессанса Никколо Макиавелли (см. далее), особенно энергично разрабатывавший тему Фортуны, в главном своем произведении «Государь» (XXV) писал, что она «распоряжается лишь половиной всех наших дел, другую же половину, или около того, она предоставляет самим людям» (XI, 29. С. 373). Если фатум, о котором так много рассуждали теологи и философы, представляет таинственное свойство Бога (что, впрочем, фактически не интересовало Макиавелли), то фортуна в очень большой мере дело рук самого человека. Отсюда призыв автора к самой энергичной деятельности воли как главного пути к успехам в жизни.

Близок к нему в этом отношении и его ровесник Эразм. Правда, не столько в диатрибе «О свободе воли», где в полемике с теологом Лютером он был вынужден рассуждать в богословском контексте (что фактически отсутствовало у Макиавелли), а в светской «Похвале глупости», где в частности сказано (LXI), что «фортуна любит людей не слишком благоразумных, но зато отважных» (XI. 14. С. 192). Здесь уже христианский гуманист, подчеркнувший в том же произведении (XLV), что «в жизни человеческой все так неясно и так сложно, что здесь ничего нельзя знать наверное» (Там же. С. 161 — 162), склонялся не только к скептицизму (в академическом варианте), но и к натурализму, ибо был убежден, что только «Мудрость природы» лечит самые нелепые заскоки глупости.

Натуралистически наиболее яркое и последовательное истолкование свободы человеческой воли развивал светский профессор Помпонацци. Но уже не столько в трактате «О бессмертии души», рассматривавшемся выше, сколько в трактатах «О причинах естественных явлений или чародействе» (1520, опубликовано посмертно вне Италии в 1556). Натурализм автора основан на фундаментальной идее человека как микрокосма, концентрирующего в себе макрокосм, «поскольку вся природа как высших, так и низших субстанций объята человеческой природой» (XI, 12. С. 137). Существенный компонент натурфилософии Ренессанса — астрологические суеверия,

переплетавшиеся с глубокой (ближневосточной) древности с астрономическими познаниями. Церковь не только резко отвергала, но даже преследовала ее, особенно так называемую юдициарную астрологию, ставившую поведение человека в зависимость от движения светил, что ограничивало, если не отменяло божественное всемогущество. Пико делла Мирандола, самый последовательный максималист в утверждении возможностей воли (в отношении человека), решительно отвергал так называемый астрологический детерминизм. Однако натурфилософы, тоже отвергавшие (в принципе) такую суеверную, демоническую астрологию, признавали *астрологию естественную* — в условиях фактически не раскрытых еще законов астрономии. Естественная астрология становилась тем самым синонимом естественной необходимости. Поэтому не гении (ангелы) в качестве духовных существ хранят и направляют человека, а «положение небесных тел в момент рождения людей — у кого оно хорошо, у того и гений добрый, у кого дурно — у того гений злой» (XI, 12. С. 224). Тем самым Помпонацци (можно сказать, подобно Пико) отвергает юдициарную астрологию, переполненную суевериями и чудесами. Небесные феномены определяют природные задатки человека, но отнюдь не отменяют свободы его воли, которая непосредственно направляет человека к добру или злу, ибо «звезды склоняют, но не принуждают» (Там же. С. 257).

Рассмотренные выше идеи более детально Помпонацци изложил в обширном трактате «О фатуме, свободе воли, предопределении и божественном проведении» (1520, опубликована вне Италии только в 1567). Продолжая линию органистического детерминизма, понятнее фатума (заимствованного главным образом у стоиков) фактически приравнивается к естественной необходимости, порождаемой прежде всего движением небесных светил. Проблема теодицеи, трактовавшаяся, как мы видели выше, стоиками, у Помпонацци фактически уравнивает личного Бога с целостностью мира. В силу этого оправдание зла заключено в постоянном подчинении частичного целостному.

Еще более радикальным по сравнению с лютеранским протестантизмом стала реформистская доктрина Жана Кальвина (1509 – 1564), изложенная в «Наставлении в христианской вере» (1536) и распространявшаяся первоначально из Женевы на ряд стран и областей Западной Европы. Кальвинизм еще более упростил христианский культ даже по сравнению с лютеранством, ориентируя

свою доктрину не только на Новый Завет (значение которого подчеркивали и христианские гуманисты), но и на Ветхий. Организация реформатской церкви заключала в себе — в отличие от лютеранства — значительные принципы республиканизма. Иррационализм же кальвинизма (невежество верующего ценнее, чем дерзость мудрствующего), можно сказать, превосходил лютеранство. Учение «женевского папы» доводило до предела фаталистические представления не только Лютера, но, в сущности, и Августина, полностью перечеркивая идею фортуны и, по сути, отказываясь от идеи благодати. Согласно Кальвину внеприродный Бог предопределил все так, что Христос страдал и умер отнюдь не за все человечество, а только за небольшую, непостижимо избранную им часть людей, которая об этом ничего не ведает (а подавляющее большинство людей ничего не знает о своем осуждении на вечные муки в аду). Однако тот, кто твердо верит в свою «избранность», развивает максимально активную деятельность (прежде всего в области экономики).

Протестантские и реформатские вероисповедания сразу обрели жесткие догматические рамки, необходимые для любой конфессии. Между тем положение об оправдании верой открывало возможности для различных сектантских движений. В Германии среди крестьян и городских низов возникло движение так называемых анабаптистов («перекрещенцев»). Они доводили до предела принцип священства всех верующих, отрицая всякую организованную церковь и всякое духовенство, считая, что именно в этом суть подлинного, первоначального христианства. Появились и другие секты так называемого *неконфессионального христианства*.

Возродилось и древнее антитринитарное (унитарное) движение, отказывавшееся от основоположного догмата Троицы, не принимавшего положения о божественной природе Христа, центрального лица Троицы, а также догмат первородного греха, унижавший человека и др. Сильная рационалистическая тенденция приводила антитринитариев к враждебности к кальвинистам и лютеранам. Подобно Эразму многие антитринитарии игнорировали догматическое содержание религиозной жизни, всемерно подчеркивая ее моральную суть. Виднейшим антитринитарием стал теолог, философ и ученый (открывший так называемый малый круг кровообращения) Мигель Сервет (1511 – 1553), автор трудов «Об ошибках Троицы» (1531) и «Восстановление христианства» (1559). Вступив

в полемику с Кальвином и оказавшись в Женеве, Сервет был по его распоряжению предан суду инквизиции и сожжен на костре.

Антитринитарии были весьма активны в различных странах Европы (в Польше их называли социнианами). Их вероисповедный рационализм проявился в особенности в том, что томистская формула о сверхразумности (а не *противоразумности*) догматов христианства стала означать подчинение его положений контролю разума. Многие «чудеса» они стремились истолковать как естественные причинно-обусловленные события. Признавая истинность общих основ Священного Писания, они вместе с тем утверждали, что оно содержит ошибки и неувязки в ряде более частных сказаний.

Будучи виднейшими представителями неконфессионального направления в христианстве, антитринитарии более всех других приблизились к философии, особенно в трактовке понятия Бога. Кальвинисты стали именовать их *деистами* (впервые термин зафиксирован в 1564 г.). Так, по аналогии с античным грекоязычным термином «атеист» возник весьма важный для последующей философии латиноязычный термин «деист» (deus — бог). Он стал одним из тех важнейших терминов, которыми философия осознавала свое отличие от религии. Именно деизм в XVI в. и последующих веках стал главным обозначением *естественной религии* (religio naturalis), противопоставлявшейся официальным догматическим вероисповеданиям.

Итоговое ее понимание в XVI в. сформулировал (не употребляя, однако, термина «деизм») французский правовед, историк и философ Жан Боден (1530 – 1596). Как и его современник Монтень, он принадлежал к партии политиков, осознававших губительность для Франции этого века ожесточенных религиозных войн между католиками и гугенотами (кальвинистами), опасность религиозного фанатизма вообще. Свои мысли о религии Боден сформулировал в произведении «Беседа семерых о сокровенных тайнах возвышенных вещей» (на лат. яз., 1593), получившем значительную известность в XVII – XVIII вв., благодаря множеству рукописных копий (впервые опубликованы только в 1857 г.) Воззрения сторонника естественной религии, использующего скептические аргументы, противопоставлены здесь, с одной стороны, католику, кальвинисту, лютеранину, иудаисту и мусульманину, настаивавшим на исключительной истинности своего вероисповедания, а с другой — атеисту (тоже скептику). Есте-

ственная религия трактуется как старейшая из религий, сводящаяся к вере в единого Бога, бессмертию души и посмертному воздаянию — основы всякой моральности.

В общем, те же идеи, но еще более рационалистично изложены английским политическим деятелем и философом Эдуардом Гербертом Чербери (1583—1648) в произведении «Трактат об истине, насколько она отличается от откровения, правдоподобного, возможного и ложного» (Париж, 1624), которое обычно считается первым документом деизма. Действительно, лорд Чербери не ищет сверхразумных истин в Священном Писании, что делали социниане, а исходит из того, что вера в Бога дана человеку так же, как и его разум, совершенно независимый от опыта (априоризм Герберта, по-видимому, имел платоновское происхождение). Общие религиозные понятия изначально даны человеческому осознанию и принадлежат к числу его важнейших понятий. Поскольку даны они Богом, можно считать такое его действие проявлением интеллектуализирующей стороны его понятия. Ведь источник человеческой моральности усматривается теперь не в Священном Писании, в чем было убеждено подавляющее большинство средневековых и ренессансных философов, включая и сторонников доктрины «двух истин», а в человеческом сознании. Следовательно, «естественная религия» весьма рационалистична. Ее главные положения, в сущности, сводятся к тому, что: 1) всегда налично высшее существо; 2) его следует почитать; 3) такое почитание невозможно без благочестия и добродетели; 4) раскаяние с необходимостью следует за преступлениями и непривлекательными поступками; 5) существует воздаяние в посмертной жизни.

Таковы немногие догматы философской «естественной религии», которая могла получить распространение лишь среди интеллектуальной элиты.

Протестантизм и реформаторство, победив в ряде стран и областей Европы, а также различные сектантские движения, сильно сузили духовное господство католицизма. Не ставя здесь задачи выявления историко-этнических и социально-экономических причин церковных расколов в западноевропейском обществе, обратимся к реакции на них католической церкви, самого древнего в Западной Европе института священства. На протестантство и реформаторство римская курия и Тридентский собор (1545—1563, с перерывами), а также католические мыслители ответили контрреформацией — учреждением новых институций и произведений, несколько модерни-

зирующих доктрину католицизма. Возник весьма организованный, ориентированный на всестороннюю защиту его доктрины Орден иезуитов («Общество Иисуса» 1534/1540). Программа ордена, в значительной мере и всей контрреформации была изложена в сочинении испанского дворянина Игнатия Лойолы «Духовные упражнения» (1548). Сугубая централизация, реализованная в уставе и деятельности ордена и стимулирующая в том же направлении деятельность римских пап и всей возглавляемой ими Церкви, была заострена против развития республиканских начал в протестантской и особенно в реформатских церквях, когда уже начали появляться воинствующие конфессии, лишь косвенно связанные с христианским вероучением. Учрежденный Тридентским собором символ веры предусматривал верховенство пап над соборами и в делах вероучения был отвергнут протестантский догмат об оправдании только верой как еретический, был учрежден центральный инквизиционный трибунал (1542), резко усиливший преследование всяких еретических отступлений от католицизма. В 1559 г. был опубликован первый «Индекс запрещенных книг», полностью или частично противоречащих католической доктрине и богослужебной практике.

Высшим теолого-философским обоснованием католицизма была провозглашена доктрина Фомы Аквината, провозглашенного одним из учителей католической церкви (1567), «Сумма теологии», а затем и другие его произведения стали активно комментироваться. Появились и другие произведения. Одно из них было опубликовано испанским профессором теологии Луи де Молина (ум. 1600) под длинным и весьма характерным для всего Средневековья названием «Согласование свободы воли с дарами благодати, божественным предзнанием, провидением, предопределением и осуждением в свете некоторых положений первой части божественного Фомы» (1588). Острие произведения направленно как против Лютера и тем более Кальвина, начисто отрицавших свободу человеческой воли перед лицом божественного предопределения. Молина же переносил акцент с *предопределения* (praedestinatio) на божественное *предведение* (praescientia). В силу этого различия Бог не связывает свободы волевых действий человека, но заранее знает об их результатах. Само это различие, как мы выше видели, заимствовано у Августина, но оно вполне согласуется с концепцией «вторичных причин» Аквината, тоже представляющих человеку определенную порцию свободы действий.

Самым крупным философом и теологом того же века стал испанец, член ордена иезуитов Франсиско Суарес (1548—1617), автор большого труда «Метафизические дискуссии» (1597). Проводя в основном идеи томистской схоластики, автор в фокус своих размышлений поставил метафизику. Но здесь он был вынужден считаться с наступлением номинализма, отражавшим возрастание естественно-научных интересов. Правда не столько в его оккамистской форме, сколько в той, какая осмысливалась Дунсом Скотом. Суарес при этом отказался от резкости томистского различения сущности и существования, признавая реальность существования единичных вещей, универсалии трактовал лишь достоянием человеческого ума.

Однако при определенных расхождениях между Суаресом и Аквинатом важнее то, что его «Метафизические дискуссии» содержали индекс понятий метафизики Аристотеля и многовековой уже схоластики. Книги Суареса как виднейшего представителя поздней, «второй схоластики» стали важнейшим учебником схоластики в католических университетах (и даже некоторых протестантских). Как терминологический источник, труды его были использованы такими великими философами XVII века, как Декарт, Лейбниц, Спиноза.

Некоторые особенности и примеры морально-социальной мысли гуманистов

Моральная проблематика, игравшая исключительную роль в теоцентрической философии Средневековья, естественно, продолжала разрабатываться и в эпоху Возрождения. Наиболее общее ее отличие от сугубо религиозной моралистики состояло в усилении акцентов понимания человека как природного существа и ослаблении, если не полном устранении, аскетического компонента человековедения. Отсюда ориентация философов-гуманистов не только — у некоторых и не столько — на Священное Писание, сколько на античную морализирующую философию. Конечно, на Платона, но и на Аристотеля, который как моралист возобновлялся вышеупомянутым Бруни, переводившим «Этику Никомаха» и «Политику». Стоики и Эпикур тоже занимали большое место в ренессансной моралистике. Выше эти вопросы в той или иной мере были затронуты. Теперь же обратимся к мыслителям, которые моральную проблематику тесно увязывали с социальной.

Выше уже упомянут Томас Мор (1478 – 1535), виднейший наряду с Эразмом деятель христианского гуманизма. Вместе с тем и политический деятель, привлеченный к сотрудничеству королем Генрихом VIII, он поднялся до высшей государственной должности лорда-канцлера Англии. Однако не поддержал этого короля, вставшего на путь антикатолической Реформации, был отстранен от должности, приговорен к смерти и казнен.

Из многий произведений Мора (на латинском и английском языках) в данном контексте весьма значимо самое знаменитое из них — «Весьма полезная, как и занимательная, поистине золотая книжка о наилучшем устройстве государства и о новом острове Утопия» (на лат. яз., 1516). Грекоязычное название, придуманное автором и переводимое им как «Нигдея» (Nusquama), описывает государство со слов путешественника, якобы там побывавшего. Выше уже отмечена глубокая моральная субстанция, без которой была бы невозможна ни жизнь утопийцев, не их государственное устройство. Как мы видели, строго говоря, религия как основа морального поведения утопийцев не совсем христианская (что не помешало католической церкви в 1935 г. канонизировать Мора как пострадавшего за католичество). К сказанному выше о религии утопийцев следует добавить, что совершенно чуждая суеверий, разделяемых многими из них, она отличается веротерпимостью, распространяющейся даже на атеистов, не верующих в бессмертие души и загробное воздаяние. Однако им запрещено излагать свои аморальные воззрения перед толпой.

Ориентируясь и на платоновское «государство», Мор убежден, что справедливость — «главнейшая опора государства» (XI, 17. С. 239). Здесь следует подчеркнуть, что огромная историческая заслуга многих гуманистов — их убеждение в том, что способности людей отнюдь не определяются их социальным происхождением. Как сказал автор «Похвалы Глупости» (VIII), подлинное благородство в принципе совсем не зависит «от того, где издал ты свой первый младенческий крик» (XI, 14. С. 126). Истинная знатность — в непрерывной борьбе за моральное и интеллектуальное совершенствование. Автор же «Утопии» идею справедливости видит в принципиальном равенстве всех граждан (правда, за исключением рабов, в которых обращают тяжких преступников). Равенство основано на отсутствии частной собственности и обязанности трудиться — в сельском хозяйстве и в ремесленном производстве — в принципе для всех граждан (даже для

избираемых тайным голосованием начальников), ибо труд является не только жизненной, но и моральной необходимостью. Продолжительность, прежде всего физического, труда — поразительно и поистине утопично для той эпохи — исчерпывается шестью часами, что дает возможность удовлетворять все материальные потребности и предаваться духовным. Характерны отсутствие аскетизма и даже эпикурейские элементы в жизни утопийцев. Отсутствие частной собственности и всеобщая честность предопределяют отсутствие денег в общественной жизни (из золота изготовляют горшки для нечистот, а золотые цепи надеваются на преступников). Умственный труд чтения и изучения важных и трудных книг предоставлен категории особо одаренных лиц в противоположность многим государствам, где «еще и теперь наукам посвящают себя чурбаны и дубины, а замечательно одаренные умы пропадают в удовольствиях» (XI. 17. С. 227).

Описанное государство — скорее мечта автора (Нигдея). Однако, в первой части книги (написанной после основной) она конкретизирована противопоставлением идеального общества и государства печальной картине современной Мору Англии. Подлинный гуманист описывает тяжкую жизнь простых людей, беспощадное преследование бродяг-крестьян, согнанных со своих земель, обращаемых богачами в пастбища для овец, шерсть которых стала цениться очень высоко. Широкую известность приобрели слова Мора о том, что, обычно кроткие, овцы стали пожирать людей. Его социальная мысль достигла большого обобщения в уверенности, что при внимательном наблюдении жизни не только Англии, но и «всех государств» выясняется, что они не представляют собой «ничего, кроме некоего заговора богатых, под предлогом и под именем государства думающих о своих выгодах» (XI, 17. С. 276).

К. Маркс в первом томе «Капитала» приводит описание Мором сгона крестьян с земель как яркий документ эпохи первоначального накопления капитала. Ф.Энгельс, а за ним и другие теоретики марксизма высоко ценили книгу Мора как произведение раннего, утопического коммунизма, который они превратили в «подлинно научный».

Весьма радикальные социальные выгоды из мистического пантеизма сделал Томас Мюнцер (убит в 1525 г.), один из вождей упомянутых выше анабаптистов и идеологический вождь Крестьянской войны в Германии (1524 – 1526). Он заострял также идеи средневековых хилиастов, в особенности Иоахима Флорского с его идеей

«вечного Евангелия», обращался с прокламациями к народным низам, призывая их путем истребления безбожных богачей приблизить второе пришествие Христа. Важнейшее положение *социального пантеизма* Мюнцера состояло в убеждении, что безличный Бог, все же мыслившийся как особый Субъект, олицетворял целостность социального мира, выражал единство и общность всего человечества, всякое индивидуальное существование, в особенности в случаях резкого индивидуализма, столь характерного для господствующих классов, является уклонением от этого нормального состояния, нарушением воли божественной целостности. Когда частное, индивидуалистическое забывает об этой породившей его целостности, оно становится «безбожием», моральной беззаконностью и подлежит физическому истреблению, устраняя социальную иерархию. Так социальный пантеизм Мюнцера обосновывал приоритет коллективного над индивидуальным.

В годы, еще предшествовавшие Реформации, сформулировал совсем иную социально-политическую концепцию упоминавшейся выше итальянский политический мыслитель и деятель, историк и поэт, флорентиец Никколо Макиавелли (1469 – 1527). В принципе республиканец, тяжело переживавший политическую раздробленность своей родины, терзаемой могущественными Испанией, Францией, Германией, автор «Государя» (1513, впервые опубликован посмертно в 1532) и «Рассуждений на первую декаду Тита Ливия» (писались в те же годы, но опубликованы в 1531), мечтал об объединении Италии. Однако такие мечты были обоснованы вдумчивой, реалистической концепцией человека, резко отличавшейся от теоцентрического идеала Средневековья, усматривавшего высший смысл его жизни в освобождении от греховности и всемерном приближении к Богу. Концепция Макиавелли отличалась и от воззрений большинства итальянских гуманистов XV в., тоже стремившихся к моральному совершенствованию и сочетавшим его с верой в бессмертие души и загробное воздаяние. Автор «Государя», политик и дипломат, много наблюдавший реальных людей (особенно из высших сословий), понимал, как отмечено, силу и возможности Фортуны, как своеобразной, в первую очередь социальной необходимости (necessita), открывавшей человеку максимальные возможности для деятельности. О себе он еще в молодости писал, что надо сначала жить, а потом философствовать. Слабо заинтересованный в Священном Писании и хороший знаток древ-

ней и современной истории, убежденный антиклеркал, Макиавелли выступал и как критик христианской религии за ее пассивную созерцательность и призывы к терпению и покорности.

В сущности, трактовка человеческой природы в названных произведениях Макиавелли составляет древняя натуралистическая идея в ее стремлении к самосохранению. Выше мы видели, что в натурфилософских концепциях гуманистов она нашла свое отражение. Можно сказать, что «золотое правило» морали, тоже в своих началах восходящее к древности, составляет этическую трансформацию той же идеи. Сакрализированное в двух Евангелиях (от Матфея и Луки), оно принималось и гуманистами. Макиавелли, как бы перекликаясь с Валлой, заострял индивидуалистическое содержание идеи стремления человека уже не только к самосохранению, но и к благополучию. В раннекапиталистических городах Италии такая идея получала особенно благоприятные возможности для своей реализации.

Не будучи ни в коей мере натурфилософом, Макиавелли выводил свою универсалию реального человека из наблюдений верхов итальянского общества, знати, «народа» (popolo, в сущности средние городские слои, но отнюдь не его низы — plebe). Люди ненасытны в своих желаниях, особенно в собственнических. Они «скорее простят смерть отца, чем потерю имущества», «их отпугивает опасность и влечет нажива» (XI, 13. С. 349). Заостряя пессимистическую трактовку человека, автор «Рассуждений на первую декаду Тита Ливия» подчеркивает, что люди более склонны к злу, чем к добру, ибо «поступают хорошо лишь по необходимости; когда же у них имеется большая свобода выбора и появляется возможность вести себя, как им заблагорассудится, то сразу же возникают величайшие смуты и беспорядки» (Там же. С. 388). Поэтому создание государственности и законов, с которыми отождествляется справедливость, — вынужденное дело в интересах самосохранения и спокойствия. Правда люди могут меняться с изменением условий, как меняются они с возрастом. Многие примеры, почерпнутые Макиавелли из истории Античности и в особенности современной ему Италии (и Европы) свидетельствуют, что крупнейший политический мыслитель Ренессанса (в частности, автор «Истории Флоренции») трактовал человека в контексте социально-политических отношений.

Особенно много внимания уделяет Макиавелли обоснованию идеи «нового государя», который должен быть

реальным политиком. Автор «Государя» убежден в том, что мудрый правитель государства обязан «по возможности не удаляться от добра, но при надобности не чураться и зла» (Там же. С. 352). Такой правитель должен сочетать в своей личности и в своих действиях качества льва, способного справиться с любым врагом, и лисицы, способной провести самого изощренного хитреца. В принципе любое насилие оправданно во имя государственного блага. Однако вместе с тем насилие — не самоцель, могущая принести огромный вред государству.

Концепция Макиавелли породила огромную литературу, критическую и одобрительную. К.Маркс дал ей (в «Немецкой идеологии») высокую оценку за то, что она отделяла политику от морали. Значительно позже Б.Рассел (в своей «Истории западной философии») оценил автора названных произведений как наиболее выдающегося философа Ренессанса. Как политический мыслитель, проницательно понимающий и одобряющий средства, к каким вынужден прибегать государственный деятель, он якобы приветствовал бы даже политическое вероломство Гитлера.

Совершенно другую социальную теорию разработал Томмазо Кампанелла, рассмотренный выше как значительный натурфилософ и отчасти метафизик. Происхождение и обоснование его социальной теории достаточно сложно. В отличие от Мора Кампанелла происходил из самых «низов» (сын сапожника). Но натура весьма активная, уязвленная национальными (владычество Испании) и социальными (множество страдающих бедняков) обстоятельствами своей родины (Калабрия), Томмазо стал одним из руководителей заговора, результатом которого должно было стать не только свержение испанского ига, но и учреждение в Калабрии особого государства. Раскрытие заговора, арест его руководителей, тяжелейшие пытки и многолетние застенки не сломили мыслителя-революционера, продолжавшего литературную борьбу. Важнейшим его документом и стал «Город Солнца» (1602/1623, а также написанный позже трактат «О наилучшем государстве» и другие произведения на социальные темы).

По форме — это повествование, как и в «Утопии», некоего генуэзского морехода, посетившего остров Тапробану (предположительно Цейлон), народ которого, бежавший сюда из Индии, «решил вести философский образ жизни общиной» (XI, 28. С. 45). Однако в отличие от произведения Мора оно проникнуто убеждением в осу-

ществимости изображаемого здесь города-государства. Во многом такая уверенность автора основана на том, что он писал спустя столетие после публикации «Утопии». Уверенность Кампанеллы в своем проекте основывалась на многообразии тех идей, из которых он исходил. Идеи натурфилософии (и метафизики) Кампанеллы сочетались у него с открытиями науки, с фактами истории и действительности христианства, как и воздействием некоторых идей платоновского «Государства».

Выше мы видели, что пантеистические мотивы не играют первостепенной роли в онтологии Калабрийца (по сравнению с онтологией Бруно). Вместе с тем, как бы перекликаясь с Томасом Мюнцером, он убежден в том, что «в Боге никакое существо не грешит, а грешит вне Бога. Но вне Бога мы можем находиться только для себя и в отношении нас, а не для него и не в отношении к нему» (XI, 28. С. 115). Но все же главное обоснование коллективности жизни жителей «Города Солнца» представляет тотальный организм бытия. Хотя и у Кампанеллы он сочетается со стремлением всех вещей и тем более существ к самосохранению, более важным и сильным законом природы ему противопоставляется объединяющая их субстанция единства. В особенности он усматривает ее в живой природе, в частности в жизнедеятельности пчел, у которых существует принципиальное равенство, хотя у них и есть «начальницы», «назначаемые» самой природой. Применительно же к обществу принцип организицизма означает, что «в первую очередь надо заботиться о жизни целого, а затем уже его частей» (Там же. С. 89).

Из сказанного ясно, почему Кампанелла — яростный враг индивидуализма, отождествляемого и с аморализмом. Его главного теоретика автор «Побежденного атеизма» видел в Макиавелли, для которого общественно-государственная жизнь невозможна без эгоистических интересов.

Конечно, Кампанелла не отрицает природного неравенства людей, порождающего различие их общественного состояния. Платон в свое время строил для его объяснения мифологему дотелесного существования душ, в различной степени впитывающих интеллектуализирующий свет самосущих идей. Кампанелла, возможно, под влиянием Помпонацци, более «научно» объяснял различие способностей людей тем, что каждый человек рождается при определенном сочетании планет и звезд. Тем самым мифологическая доктрина объяснения природно-

го неравенства людей изменялась на астрологическую. Подобно тому же Помпонацци (а до него и Пико) автор «Города Солнца» не отрицал при этом свободы воли человека, во многом самоопределяющегося после своего рождения. Однако, поскольку неравенство людей — закон природного бытия, его преодоление возможно только в условиях справедливого общественно-государственного устройства.

Оно было бы невозможно без разделения труда умственного и физического. Философская аристократия платоновского «государства», авторитарно управляющая полисом, сменяется аристократией специалистов, которым особенно повезло при рождении. Самый одаренный из них называется Метафизиком (обозначаемый знаком Солнца) и стоит во главе государства. Его предельно глубокое знание всех принципов метафизики и теологии органически сочетается со знанием наук физических, исторических, религий.

В условиях умножавшийся специализации научного знания Метафизик олицетворяет его высшее единство. Но управлять Солнечным государством в одиночку и он не в состоянии. Он опирается прежде всего на трех главных помощников, реализующих три основных принципа бытия — Мощь, руководящая военным делом, Мудрость, ведающая науками, и Любовь, заботящаяся о питании, деторождении и воспитании детей. Каждый из них опирается на еще более узких «технократов» (на Грамматика, Логика, Физика, Политика, Этика, Экономиста, Астролога, Астронома, Экономиста и др.).

Всех начальствующих в городе Солнца — только сорок человек. Их соподчинение целиком определяется их способностями и познаниями. Однако они ежемесячно контролируются на народном совете, который может сменять правящих лиц за исключением высшей четверки (до тех пор пока не появляются лица, превосходящие их своими способностями). Платоновский элемент жизни соляриев — отсутствие моногамной семьи и связанной с ней частной собственности. Поэтому они, говорит автор трактата «О наилучшем государстве», «свели на нет родственные связи» (XI, 28. С. 157).

Тщательное воспитание детей делает совершенно необременительным обязательный и кратковременный труд (всего по четыре часа). Нет презренных разновидностей труда, как нет и рабов, сохраняющихся в «Утопии». Всеобщий и хорошо организованный труд, которому солярии предаются с радостью, весьма производителен.

Свободное время они используют для физического и духовного совершенствования. Поскольку у соляриев нет ни богатых, ни бедных, «не они служат вещам, а вещи служат им» (XI, 28. С. 71).

Юридические и моральные законы соляриев, вырезанные на медной доске при входе в храм, весьма кратки, просты и ясны. Фактически они сведены к «золотому правилу»: «чего не хотите самим себе, не делайте этого другим, и что вы хотите, чтобы делали люди вам, делайте и вы им» (Там же. С. 118).

Рационализированная и натурализированная религиозность соляриев основана на культе Солнца — вспомним его натурфилософию. Сохраняется, однако, и положение о бессмертии индивидуальной души. Тем не менее священники (жрецы) в отличие от «Утопии» не составляют особой категории представителей умственного труда. Их функции исполняют высшие руководители, начиная с самого Метафизика, объединяющего светскую и духовную власть. В длительном противостоянии религии и философии, совпадающей с науками, последняя у Кампанеллы берет верх. Настолько, что даже римский папа, наделяется чертами Метафизика. В «Городе Солнца» солярии выражают убеждение, что «весь мир придет к тому, что будет жить согласно их обычаям» (Там же. С. 89). В более позднем произведении «Монархия Мессии» (1633) автор подробно обосновывает право римского папы, подражая Христу, соблюдать естественные законы, объединяя европейский мир против войн и религиозных распрей Реформации (противником которой был автор). Даже самый могущественный тогда испанский король, способный создать мировую монархию, должен признавать духовный авторитет папы.

Другая весьма примечательная черта жизни соляриев — использование таинственных свойств природы с помощью «естественной магии» (см. дальше), раскрывающей ее силы и создающие технические новшества, становящиеся на службу человека. Необходимо подчеркнуть в этой связи, что автор «Побежденного атеизма» (1636) осознавал превосходство своей эпохи не только над Античностью, но и христианскими веками Средневековья. Кампанелла превозносит в этой связи Великие географические открытия Колумба и португальцев, исследование неба с помощью телескопа Галилеем, астрономические открытия Коперника и Тихо де Браге, григорианскую реформу календаря, изобретение книгопечатания, компаса и артиллерии.

К «царству человека» — от «магии демонов» к «естественной магии» — «естествознанию»

Тексты Гермеса Трисмегиста, затронутые и цитированные выше, — один из первостепенных феноменов человеческого существа. Они свидетельствуют, что магизирующая компонента действующего человека, зародившаяся в первобытную эпоху, отнюдь не погасла в эпоху сугубого господства религиозной покорности, о чем свидетельствует тот факт, что даже виднейшие Отцы Церкви в своем стремлении подчеркнуть могущество Бога и сотворение им человека как самого удивительного, могущественного из его созданий, обращались к тем же идеям и текстам. Однако в многотысячелетней магической практике, стремившейся достичь важнейших результатов сверхъестественными способами, накопилось бесчисленное множество всякого рода волшебных, «колдовских» приемов, совершенно неприемлемых для средневековой церкви, выстроившей достаточно стройную систему верознания и веродействия, такого рода воззрения и тем более практика трактовались как демоническое действо, за которым всегда стоит дьявол — исконный враг Бога.

В комплекс герметического искусства входила также *алхимия*, возникшая в древневосточных цивилизациях в практике производства металлов и их сплавов. Закономерно, когда наиболее ценным и «благородным» из них стало золото (и серебро), их добыча из «неблагородных» металлов стала первостепенной задачей алхимии. Она вошла и в практику ремесленного производства. В оккультных (таинственных, эзотерических) действиях по производству золота при отсутствии действительных знаний его свойств, алхимики стремились обрести некое особо эффективное средство — «философский камень». Однако в многовековой практике слепого эмпиризма были найдены некоторые новые металлы и обнаружены их свойства.

Важнейший мировоззренческий компонент в принципе того же магического комплекса составляла астрология, появлявшаяся в тех же древнейших ближневосточных цивилизациях фактически одновременно с эмпирической, наблюдательной, совершенно необходимой для сельскохозяйственной деятельности, да и для повседневной жизни астрономией. Самым широким, тотальным мировоззренческим представлением, объединявшим три

названные магизирующие компоненты, стало представление о тождестве микро- и макрокосма, о тотальном единстве живого универсума.

Если в эпоху Средневековья все названные представления и тем более действия существовали, можно сказать, в подполье, то в эпоху Возрождения они перестали таиться. Появилось множество магико-алхимических трактатов, а составление гороскопов чуть ли не вошло в повседневную практику. После перевода Фичино названных трактатов «Трижды величайшего» (фактически никогда не существовавшего; тем не менее появились и итальянские переводы с латинского) у многих гуманистов, в особенности натурфилософов его идеи о величественном чуде человека и необходимости его торжества над всем сущим иногда оттесняли на второй план авторитет высоко чтимых отцов христианской церкви.

Правда некоторые выдающиеся гуманисты, как Пико, отвергали крайности астрологии (так называемой юдициарной, широко практиковавшей фатализирующие гороскопы), подчеркивая тем самым неограниченность свободной и творческой воли самого человека. Другие, как Понтано (ум. 1505), Помпонацци, Кампанелла, широко трактовавшие «натуральную астрологию» (включавшие в нее астрономию, метеорологию и даже географию), считая ее выражением небесного и мирового порядка. Вместе с тем второй и третий из названных философов смягчали воздействие светил на человеческую жизнь и даже подчеркивали (особенно Кампанелла) максимальную активность человека, которая должна привести к господству над природой.

Здесь гуманисты продолжали трактовку неоднократно затронутой выше комплексной проблемы Бога, природы и искусства. В контексте этой проблемы созидание самых разнообразных и сложных предметов изображалось как подражание природе, созданной Богом. Поскольку же чудо природы и тем более самого человека — величайшее и самое загадочное из всех чудес (что в особенности было подчеркнуто в свое время Августином), Господь Бог становился универсальным и предельно грандиозным, притом совершенно непознаваемым магом. Мироздание, как «машину мира», он исторг из ничто, человека же, а вернее его бессмертную душу, сотворил «по своему образу и подобию». Человек же, подражая природе, производя самые поразительные предметы и сооружения (мифологические, как крылья Икара, реальные, как голубь пифагорейца Архита, огромный и прекрасный храм во

Флоренции, построенный по проекту Брунеллески и другие), в своей деятельности приближался к Богу, становился «божественным», что часто утверждали гуманисты.

Широко использовал компоненту магии и алхимии, стремясь придать ей естественно-научное содержание, швейцарский врач и натурфилософ Филипп фон Гогенхейм, более известный под псевдонимом Парацельс (1493 – 1541). Удостоенный в университете города Феррара степени доктора медицины, он посетил многие европейские страны и университеты, выступая с лекциями и вступая в дискуссии, как практикующий врач. Следует отметить, что итальянские и другие натурфилософы XVI в. уже довольно полно освоили произведения античной и арабоязычной естественно-научной мысли, но многие из них воспринимали их слишком догматически, авторитарно. Парацельс тоже хорошо освоил медицинские идеи Гиппократа, Галена, Авиценны и других древних и средневековых медиков, но воспринимал их весьма критично. В том же контексте он выступал и демонстрировал (в частности, в своих курсах в Базельском университете в 1527 г.) собственной практикой действенную, конкретную медицину. Единство микро- и макрокосма позволяет, по его убеждению, найти в природе средство в принципе против любой болезни. При этом Парацельс широко пропагандировал народные средства и сам предложил эффективные медикаменты. Характерно также, что и в своих лекциях, и в произведениях Парацельс широко пользовался немецким языком.

Используя длительный опыт алхимии, он удовлетворялся подчеркиванием роли традиционных стихий земли, воды, воздуха и огня, а в доле излечения человеческого организма признавал также наличие трех универсальных начал — ртути, соответствующей духу, соли — телу, и серы — душе, гармония которых обеспечивает нормальное состояние человеческого организма.

Как мыслитель полусредневековой эпохи Парацельс написал «Книгу о нимфах, сильфах, саламандрах и прочих духах», но как натурфилософ он весьма оригинален как автор «Великой астрономии, или Проницательной философии большого и малого мира». Здесь очевиден подход врача, которого человеческий микрокосм в первую очередь интересует своей телесной сутью, хотя, конечно, «следует знать, что человек — не свинья, но более благородная тварь» (XI, 6. С. 302) и невозможно игнорировать его дух. Опираясь на Священное Писание (главным образом Книгу Бытия), автор нередко отождествля-

ет Бога-творца с макрокосмом. Но все же он, как мастер алхимической лаборатории, использует при создании человека первоматерию, представляющую собой вытяжку, пятую сущность (квинтэссенцию) из четырех стихий. Вместе с ними творится небесная твердь и сущие на ней светила. Человеческая плоть и кровь представляют собой вытяжку из стихий, а чувства и мысль — из небесных светил. «Ум человеческий обладает неким магнитом, который притягивает к себе со звезд чувство и мысль» (XI, 6. С. 305). Мужское начало — активно, женское — пассивно (только «поле» для посева), разум же ребенка одухотворяется небесными светилами, почему «художник, ученый, мудрец могут породить дурака согласно определенному соотношению стихий в момент зачатия» (Там же. С. 310).

Обычная широко распространенная магия, ориентирующаяся на всякого рода приметы, нередко и подтверждающиеся, вместе с тем была переполнена всякого рода суевериями. Фичино в своей «Платоновской теологии» называл ее магией профанов. И он, и в особенности Пико в своей «Речи о достоинстве человека» такую суеверную магию считали *магией демонов*, постоянных врагов Бога, вводящих человека в заблуждение. Ориентируясь на интеллектуализирующую сторону его понятия, философ противопоставляет магии демонов *естественную магию* (magia naturalis). Она «есть не что иное, как завершающая ступень философии природы», представляющая также «способ философствования с помощью чисел» (XI, 7. Т. 1. С. 261). Сторонниками такой магии Пико называет не только Пифагора и Филолая, но и Платона, Эмпедокла и Демокрита, как и Роджера Бэкона и других средневековых мыслителей. Глубока и весьма перспективна ссылка (Там же. С. 262) на Плотина, «говорившего, что маг — слуга, а не хозяин природы» (Эннеады, XI, 4. 42—43). Следовательно, можно считать, что «естественная магия» предполагает, в свете всего сказанного, чувственно-рациональное углубление в природу, чтобы в итоге получить возможность так или иначе использовать ее в интересах человека. Она — синоним экспериментального естествознания, интерес к которому все нарастал к концу эпохи Возрождения. Об этом, в частности, свидетельствует книга Джамбатиста делла Порта «Естественная магия, или О чудесах естественных вещей» (1589).

Однако парадоксальность данной ситуации в ренессансной Италии состояла в том, что идеи того, что философы именовали «естественной магией», были достаточ-

но четко сформулированы и отчасти реализованы еще в конце XV — начале XVI в. Мы имеем в виду многогранное творчество одного из самых поразительных гениев в истории человечества Леонардо да Винчи (1452—1519).

Незнатного происхождения, Леонардо не получил систематического образования, не учился в университете. Но был начитан в некоторых античных (и средневековых) естественно-научных произведениях, был знаком с идеями Евклида и Архимеда — в особенности благодаря своему другу, выдающемуся математику того времени Луке Пачоли (ум. после 1509), автору труда «Сумма арифметики, геометрии, пропорции и пропорциональности» и трактата «О божественной пропорции». Знаком был Леонардо и с немаловажными элементами механики позднесредневековых номиналистов. Определенную роль в философско-научной инспирации Леонардо сыграли рассмотренные выше идеи его земляков флорентийских платоников.

Но какую бы роль ни сыграли названные и другие теоретические источники в духовном развитии мастера из Винчи много более значительным для него стало личное, весьма активное участие по созданию предметов искусства и различных технических изобретений в художественных мастерских (боттегах) Флоренции. Здесь он стал первоклассным мастером живописи, и его картины принадлежат к числу ее главных ренессансных шедевров. Был он и выдающимся скульптором. Зависимость от заказчиков заставляла Леонардо менять место жительства и работы, и умереть во Франции, но его изобразительский и инженерный гений везде напряженно работал. Многочисленны и удивительны для той эпохи его изобретения и проекты, в частности в военном деле (идея танка), ткацком производстве (идея автоматической самопрялки), воздухоплавании (включая идею парашюта), гидротехники (идея шлюзов) далеко обгоняли свою эпоху и были оценены по достоинству лишь в XIX—XX вв. В большинстве своем они были зашифрованы автором для собственного прочтения. Лишь немногие его идеи стали известны современникам из посмертного издания под названием «Трактат о живописи». Подавляющее большинство научных изысканий Леонардо осуществлял в контексте своей творческой практики. Специальных теоретических и тем более философских произведений он не писал, но в многочисленных записных книжках сохранились его глубокие методологические и гносеологические идеи.

Одна из них выражает энергичный протест Леонардо против не только схоластической, но нередко и гуманистической авторитарной «мудрости», почерпнутой в различных книгах. В противоположность им ученый стремился цитировать наиболее достойного, по его убеждению, «автора» — «опыт, наставника их наставников» (XI, 11. С. 25). Апелляция к опыту многократно повторялась в различных аспектах и многими философами-гуманистами и усиливалась по мере того, как становилось все более очевидным многообразное богатство ренессансной жизни по сравнению не только со Средневековьем, но и с Античностью. Леонардо делал то же особенно основательно, опираясь на собственные интенсивные занятия, и настаивал, что «мудрость есть дочь опыта» (Там же. С. 11). В борьбе против умозрительно-словесного раскрытия истины ученый-практик подчеркивал, что полны заблуждений те науки, которые «не порождаются опытом, отцом всякой достоверности, и не завершаются в наглядном опыте, т. е. те науки, начало, середина или конец которых не проходят ни через один из пяти органов чувств» (Там же. С. 9).

При этом в отличие от Телезио, писавшего значительно позже, но трактовавшего опыт упрощенно-сенсуалистически, Леонардо понимал, что опыт составляет только *минимальное* условие истинности, которая должна иметь «одно-единственное решение» (Там же), кладущее конец спорам. Такая однозначность — результат не пассивного наблюдения и восприятия фактов, сколько бы их ни было. Она достигается посредством целенаправленного опыта, или *эксперимента*.

Но Леонардо еще не смог разработать убедительной методики экспериментирования. Мастер из Винчи скорее ориентировался на то, можно сказать, стихийное экспериментирование, которое осуществлялось во многих итальянских художественных мастерских и которые, совершенствуя, практиковал он сам. Но его методологическая проницательность привела к уяснению того, что подобного рода экспериментирование само по себе еще далеко не достаточный путь достижения достоверной истины, ибо «природа полна бесчисленных причин, которые никогда не были в опыте» (Там же. С. 11). Так Леонардо приходит к выводу о необходимости теории для осмысления опыта, резюмируемого в словах ученого: «Наука — полководец, и практика — солдаты» (Там же. С. 23).

Под наукой Леонардо имел в виду прежде всего и главным образом *математику*, ибо только она способ-

на придать результатам экспериментирования подлинную достоверность, искомую однозначность, делающую возможным безошибочное применение найденной истины на практике. В этой связи ученый говорит об огромной роли *механики*, невозможной без математики. Но Леонардо имеет в виду не теоретическую механику, созданную значительно позже, а механику как прикладное искусство конструирования различных машин и инструментов, в котором гениальный итальянец был первоклассным мастером.

Неоднократно затронутая нами проблема отношения человеческой деятельности, созидающей многообразные предметы, выражающие усовершенствование искусств, облегчающих и украшающих его жизнь, искусств, свидетельствующих о материальных, а не моральных ценностях, значение которых подчеркивалось многими гуманистами (особенно ранними), получает у Леонардо другой по сравнению с ними теоретический акцент. Отходя от средневековой ментальности, фактически не используя Священое Писание, мастер из Винчи редко упоминает имя Бога, как того Мастера природы, всего мироздания, которому человек, в сущности, подражает в своем творчестве. Сам человек Леонардо натурализирован и представляет собой «величайшее орудие природы» (XI, 11. С. 126). Его деятельность поднимается над деятельностью уже не обожествляемой природы, ибо «там, где природа кончает производить свои виды, там человек начинает из природных вещей создавать с помощью этой же самой природы бесчисленные виды новых вещей» (Там же. С. 323).

По-видимому, равнодушный к религии Леонардо не был богоборцем. Более того, подобно Фичино, Пико и другим гуманистам, великий живописец утверждал, что «мы можем в отношении искусства называться внуками Бога» (XI, 7. Т. II. С. 363). Здесь также утверждение свидетельствует о предельной оценке способностей человека, в особенности в художественном творчестве.

Великий ученый и мастер был не только превосходным наблюдателем природы. Он еще более великолепно изучил анатомию человека и глубоко проникал в его психологию. Ученый стремился к анализу природы для выявления наиболее общего ее содержания, без чего было невозможно создавать новые формы, отсутствовавшие в ней. Художник же, напротив, подчеркивает неповторимую индивидуальность, максимальную конкретность, своеобразие растительной, животной и тем более человеческой жизни. Их эстетическая оценка определяется уже

не столько анализирующим рассудком, сколько глубиной чувства (прежде всего зрения). Сила обобщения художника прямо пропорциональна индивидуализации изображаемого объекта, прежде всего человека. Здесь Леонардо более всего ценил живопись, став в этой области одним из главных гениев Ренессанса.

От астрологии к строго научной астрономии. Иоганн Кеплер

К концу XVI — началу XVII в. естественно-научная мысль в области астрономии принесла огромные успехи и за пределами Италии. Развивалась наблюдательная астрономия, связанная главным образом с многолетними тщательными и точными наблюдениями звезд, планет и комет датским астрономом Тихо де Браге (ум. 1601). Открытия огромной теоретической значимости сделал немецкий астроном и математик Иоганн Кеплер (1571 – 1630), несколько лет профессор Тюбингенского университета, в дальнейшем ставший (в Праге) помощником Тихо в его последние два года и получивший в свое распоряжение его богатейшие материалы.

Сын своей эпохи, Кеплер составлял астрологические гороскопы, имевшие тогда огромный спрос. В произведении «Предвестник, или Космографическая тайна» (1596) он называл астрологию незаконной дочерью астрономии, обязанной кормить свою мать, чтобы та не умерла с голоду (ученый очень бедствовал). Но автор принимал «натуральную астрологию». В духе органицистской натурфилософии — Кампанелла говорил, например, о симпатиях небесных светил — Кеплер, принявший — в отличие от Тихе — гелиоцентрическую систему Коперника, в названном произведении стремился ее осмыслить на основе рассмотренной нами в «античной» части данной книги платоновско-пифагорейскую идею о пяти правильных многогранниках, дающих возможность установить расстояние планет от Солнца.

В дальнейшем в произведении «Новая астрономия» (1609) автор в духе натурфилософии говорил о притягательной силе, подобной магнетизму Земли, Солнца и других планет (их «лень» — будущая сила гравитации). Вместе с тем в своих размышлениях над материалами Тихо великий математик, обязанный придерживаться официального креационизма, опирался на интеллектуализирующую сторону понятия Бога, зафиксированную в не

раз цитированном стихе из «Премудрости Соломона», сформулировал два важнейших закона движения планет: 1) планеты обращаются вокруг Солнца не по идеально круговым орбитам, как это представлялось Аристотелю, Птолемею, да и Копернику, а по эллиптическим (при этом Солнце смещено в один из его фокусов); 2) планеты движутся по орбитам неравномерно (в противоположность тем же астрономам), причем их скорость на разных участках орбит фиксируется математически.

Название третьего важнейшего произведения Кеплера тоже пифагорейское — «Гармонии мира» (1619). Здесь был сформулирован наиболее сложный третий закон Кеплера, установивший математически точную зависимость между временем обращения планет вокруг Солнца и их расстоянием от него. Тем самым единство планетной системы, ассоциировавшееся у Кеплера с пифагорейской идеей гармонии, получило строго научную формулировку. Ход «космических часов» был отражен в составленных Кеплером «Рудольфинских таблицах» (1624), дававших возможность наиболее точного прогноза движения планет за всю предшествовавшую историю астрономии. Тем самым математически конкретизировалась многовековая идея «мировой машины». Чем сложнее она становилась, тем труднее ее было согласовать с основоположным религиозно-монотеистическим представлением о творении ее Богом в течение нескольких дней.

Эпохальное мировоззренческое значение открытий Галилея

Великий итальянский ученый Галилео Галилей (1564 – 1642), гениальный математик и естествоиспытатель — мыслитель совершенно иной творческой направленности по сравнению фактически со всеми натурфилософами Ренессанса (например, с более младшим Кампанеллой).

Отец хотел, чтобы Галилео стал врачом и он стал изучать медицину в Пизанском университете, однако, неодолимая тяга к математике вынудила оставить медицину и в конце 80-х гг. XVI в. стать преподавателем математики в том же университете, а затем получить кафедру математики в знаменитом Падуанском (Венецианском) университете (1592 – 1610). Математический гений Галилея развивался под влиянием идей Евклида, в известной мере Платона и в особенности Архимеда, которого он считал

своим учителем. Внимательно изучал он и Аристотеля, в частности его естественно-научные труды — «Физику» и «О небе», которые играли большую роль и в умозрениях о природе схоластиков, ставших совершенно неприемлемыми для Галилея. Конечно, он принял гелиоцентризм Коперника, который обосновывал одновременно с Кеплером, но по совершенно иным основаниям. Естественно-научный и научно-философский масштаб исследований Галилея был шире, чем у Кеплера.

Астрономические открытия первого из них при помощи сконструированного им телескопа (давшего 30-кратное увеличение), известны нам со средней школы: «горы» (хребты) и «моря» (кратеры) на Луне, бесчисленные скопления звезд, образующих Млечный путь (представлявшийся людям сплошной белой полосой), до тех пор невидимые спутники Юпитера. Обо всем этом Галилей поведал в сочинении «Звездный вестник» (1610, на лат. языке), принесшем ему всеевропейскую славу «Колумба неба». Переехав во Флоренцию, автор продолжил свои открытия: пятна на Солнце, фазы Венеры, световые явления вокруг Сатурна (его «кольцо»). В сущности, были разрушены аристотелевско-схоластические представления о небе и о планетах, как совершенно отличных от Земли эфирных, совершенно круглых телах. У Галилея появилось множество сторонников не только в Италии (один из первых — Кеплер), но едва ли не меньше противников из числа схоластов, отстаивавших традиционно-авторитарные представления о небе (некоторые их них телескопическую картинку неба объявляли обманом зрения).

Характерно также, что на титульном листе своих произведений Галилей проставлял свое официальное звание «философа и первого математика великого герцога Тосканского». Если математика считалась уже специальной наукой, то философия по-прежнему заключала в себе весь комплекс естественных наук. В том числе и астрономию, которую Галилей в отличие не только Кампанеллы, но и Кеплера, полностью отделял от астрологии.

Исследования Галилея в области теоретической механики (динамики) не были столь эффектными и очевидными, но их мировоззренческое и философское значение стало еще более глубоким и многосторонним. Церковь весьма насторожили эти открытия (как и телескопические наблюдения неба), ибо теперь теория Коперника становилась не только математическо-гипотетической (что утверждалось в предисловии к его труду, написанном без

ведома автора), но и «философской», т. е. совершенно объективной. Отсюда реакция Римской курии, которая в 1616 г. наложила запрет на произведение Коперника, как «пифагорейское» — «вплоть до исправления» (тех мест, которые, по мнению церковных экспертов, претендуют на трактовку гелиоцентризма как объективной истины). Галилей получил предупреждение от курии впредь не писать ничего, что подтверждало бы такую трактовку. Приняв к сведению внушение, ученый не мог отказаться от дальнейшего обоснования гелиоцентризма. В 1632 г. он опубликовал (на итальянском яз.) свой замечательный «Диалог о двух главнейших системах мира, Птолемеевой и Коперниковой». Хотя из дипломатических соображений автор делал победителем в споре сторонника аристотелевско-птолемеевской системы, сила аргументации двух других весьма компетентных участников «Диалога» (покойных друзей автора) делала несомненной истинность учения Коперника. Руководство Церкви тоже это поняло. В 1633 г. состоялся знаменитый суд над Галилеем. Ученый был вынужден покаяться и отречься от своих «заблуждений», а его произведения пополнило инквизиционный «Индекс запрещенных книг» (совсем недавно папа Иоанн Павел II дезавуировал весь процесс над Галилеем), а сам он фактически оказался под домашним арестом.

Методологические и познавательные установки Галилея

Более чем другие его предшественники, великий ученый, решая проблему истины в ее широком смысле, стоял на позиции «двух книг». Священное Писание — книга божественного откровения, а Природа — книга божественного творения. Именно «Великая книга природы... составляет, согласно автору «Диалога», настоящий предмет философии» (XI, 29. Т. I. С. 99). Главная цель Библии — моральное поучение, приспособленное к пониманию необразованных людей. Она, безусловно, безошибочно в этой ее исчерпывающей ориентации, но далеко не безошибочны ее истолкователи, в особенности когда они в свете ее образов и сказаний пытаются трактовать природу. Подлинный же ученый наблюдает ее чувствами и анализирует разумом, а библейские тексты следует принимать во внимание лишь в последнюю очередь, если они не противоречат фактам чувств и доводам ума. Полностью отделяя, таким образом, науку от теологии, Гали-

лей писал в одном из своих посланий (ставших хорошо известными), что ни одно изречение Библии не имеет принудительной силы в отношении явлений природы.

Ее познание — не одноразовый акт, а длительный процесс достижения конкретных и точных истин, о которых мечтал Леонардо да Винчи. По сравнению со схоластикой и даже натурфилософией Галилей ограничивал свою познавательную программу, стремясь к углублению и максимальному уточнению каждой интересующей его истины. В своем «Диалоге» он говорит о двух смыслах при решении проблемы познания — *экстенсивном* и *интенсивном*. Первый из них означает объем познавательных стремлений ученого. Прибегая к мистифицирующей функции понятия Бога, Галилей признает, что в нем познание всего и вся бесконечно реализовано и притом всегда одномоментно, интуитивно. Для человека такое познание, конечно, невозможно, и его следует максимально сузить. Тогда становится возможным интенсивный смысл, означающий глубину постижения некоторых истин, когда «человеческий разум познает... столь совершенно и с такой абсолютной достоверностью, какую имеет сама природа; таковы чисто математические науки, геометрия и арифметика», и здесь «его познание по объективной достоверности равно божественному, ибо оно приходит к пониманию их необходимости, а высшей степени достоверности не существует». Здесь можно говорить об интеллектуализирующей стороне понятия Бога, ибо «разум человека есть творение Бога, и притом одно из самых превосходных» (XI, 29. Т. I. С. 201, 202).

По-новому и глубоко решал Галилей исконную гносеологическую проблему соотношения опытно-чувственного и рационально-логического факторов в достижении истины. В отличие от поверхностного понимания опыта, как простого, пускай тщательного, наблюдения явлений природы, свойственного Телезио и еще более другим натурфилософам, для итальянского ученого опытное познание — познание *экспериментальное*, что он и продемонстрировал классическими опытами, выявившими законы свободного падения тел, их движения по наклонной плоскости, движение тела, брошенного под углом к горизонту, в результате которых дал строгую формулировку понятий скорости и ускорения, а также осуществил подход к закону инерции. Метод Галилея-экспериментатора — гипотетико-дедуктивный. Исследователь ставит мысленные вопросы, делает гипотетические предположения, из которых выводятся те или иные следствия. Они прове-

ряются посредством планомерно проводимых опытов, дающих положительные или отрицательные ответы. Такие результаты подвергаются математическому осмыслению, которое Галилей противопоставлял схоластизированной силлогистике с ее туманно-умозрителными посылками.

Другая сторона научного экспериментаторства Галилея, тесно связанная с тем же методом, — *аналитическое* (резолютивное) и *синтетическое* (композитивное) мышление. Первое расчленяет исследуемое явление на максимально простые элементы, второе формулирует гипотезы по поводу их, проверяемые новыми опытами и т. д. Такие действия применяются всегда совместно. Главный же результат, достигнутый Галилеем на этом пути, — обретение подлинно научной точки соприкосновения опытно-индуктивного способа исследования природы, давшего возможность связать абстрагирующее мышление с конкретными восприятиями явлений и процессов природы. Точность получаемых результатов открывала возможность их практического применения. Многие науковеды считают началом подлинной науки экспериментально-математическое естествознание, открываемое исследованиями Галилея, за которым последовало множество других европейских ученых.

Механицизм в понимании природы Галилеем

Его аналитическая устремленность в исследовании природы и фактически полное отделение ее понимания от Священного Писания, открытие подлинных законов механики, можно сказать, впервые в истории человеческой мысли с такой четкостью вылилось в формулирование понятия *объективного, неантропоморфного, чисто физического закона природы*. Прогресс натуралистического мировоззрения противопоставление законов природы законам человеческого общежития четко выражены в обобщенной форме в словах Галилея (из «Послания к Инголи» 1624 г.): «... природа, синьор мой, насмехается над решениями и повелениями князей, императоров и монархов, и по их требованиям она не изменила бы ни на йоту свои законы и положения» (XI, 29. С. 176—177). Теперь уже человек, уяснивший подлинные законы природного макрокосма, для успеха своей деятельности должен исходить из существования наиболее повелительных его законов.

Для сугубо рационалистической и аналитической мысли Галилея-естествоиспытателя закономерно убеж-

дение, что «Книга природы» написана не буквами алфавита, а геометрическими фигурами — треугольниками, четырехугольниками, кругами, шарами, конусами, пирамидами и другими фигурами. Понять такой язык может только специалист, получивший математическое образование. Тем самым натурфилософская органистическо-гилозоистская трактовка природы отступала перед геометрически-механистской. Органистическое толкование бытия сменялось причинно-детерминистским. В отличие от ренессансных натурфилософов Галилея фактически не интересовала качественная античная физика. Материю ученый считал вполне телесным началом, имеющим корпускулярную структуру. Здесь великий ученый приближался к воззрениям античных атомистов.

Все вышесказанное объясняет, почему воззрения Галилея, который собственно философских произведений не писал, тотальная проблема микро- и макрокосма фактически исчезает, отступает на второй и третий план. Человек фигурирует в этих воззрениях лишь в ограниченном гносеологическом аспекте. В произведении «Пробирных дел мастер» (1623, на ит. яз.) автор возобновил воззрения Демокрита о субъективности чувственных качеств. Внешние тела характеризуются величиной, количеством и движением, как и фигурами. Ощущения же вкуса, запаха и звука возникают под их воздействием только в человеческих чувствах. В дальнейшем, в гносеологии Нового времени мы встретимся с более обстоятельным развитием этой позиции. И тем более с механистическими трактовками бытия и человека.

Переход от ренессансного философствования к философии Нового времени в творчестве Бэкона

Многосторонность деятельности политика, писателя и глубокого философа характеризуют Френсиса Бэкона (1561—1626) как мыслителя, завершающего эпоху Возрождения и открывающего философские стремления Нового времени в Западной Европе.

Знатного происхождения, воспитанник Кембриджского университета, затем находившийся на дипломатической службе в Париже, по возвращении в Англию молодой человек погрузился в изучение юриспруденции и философии. На адвокатской деятельности Бэкон стал незаурядным оратором и вскоре был избран в палату общин. Активный политик, однако, не оставлял «созерца-

тельных занятий», обдумывая различные философские вопросы. Правда первым его произведением стали литературно изящные «Опыты и наставления нравственные и политические» (1597), написанные под влиянием Монтеня и затрагивавшие самые различные вопросы. В правление короля Якова I Бэкон сделал большую государственную карьеру, став в 1618 г. лордом-канцлером и пэром Англии, получив почетные титулы барона Веруламского (отсюда — Веруламец) и виконта сент-Албанского. Произошел конфликт парламента с королем, к которому виконт был весьма близок и отнюдь не безгрешен в отношении государственных финансов. Последовал суд, и лорд-канцлер был лишен всех государственных постов. Последние пять лет он посвятил литературным трудам и даже пытался экспериментировать.

Поздние итальянские гуманисты, как мы видели, все более углублялись в исследование природы и мечтали о ее покорении, в Англии времен Бэкона, вставшей на путь мануфактурного производства и колониальных приобретений, такое стремление становилось не менее, если не более, настоятельным. Активный политик и государственный деятель, Веруламец глубоко осознавал эту ситуацию, которая, в сущности, стала основным стимулом его научно-философских стремлений. В сущности, с самого начала своей философской деятельности Бэкон поставил целью осуществить «Великое восстановление наук» и долго работал над его первой частью, названной «О достоинстве и приумножении наук» (1623, на лат. яз.). Решение столь сложной задачи с необходимостью требовало выявления отношения автора к античной философии и науке, с одной стороны, и к теологической культуре Средневековья — с другой. Второй, собственно методологической, частью стал «Новый Органон — или Истинные указания для истолкования природы» (1620, тоже на лат. яз.). В самом этом названии очевидна его направленность против аристотелевского «Органона», ставшего главной опорой схоластической силлогистики. Свою научно-техническую мечту Веруламец выразил в жанре утопии в небольшом (неоконченном) сочинении «Новая Атлантида» (1623—1624, на англ. яз.). В отличие от «Утопии» Мора здесь, на воображаемом острове Бенсалем, якобы открытом неким путешественником, нет речи об особом государственном устройстве, а все внимание сосредоточено на научно-практической деятельности Дома Соломона, ученые которого осуществили самые удивительные — даже для нашего времени — открытия и изоб-

ретения. Выражая стремления самого автора, они уверяют, что целью их «общества является познание причин и скрытых сил вещей и расширения власти человека над природой, покуда все не станет для него возможным» (XI. 31. Т. 2. С. 499, 599).

Уделяя много внимания античной культуре и философии (не только в названных произведениях), автор «Нового Органона» полон величайшего уважения к ним, считая даже, что «науки, которые у нас есть, почти все имеют источников греков» (XI, 31. Т. 2. С. 35). Но в отличие от подавляющего большинства итальянских гуманистов он, по существу, игнорировал платонизм, оказавший, по его убеждению, главное влияние на христианскую философию с ее пассивной созерцательностью и практическим бесплодием схоластики. Не считает Бэкон вершиной античной научно-философской мысли и учение Аристотеля — тоже вследствие его решающего воздействия на официальную — собственно томистскую философию, господствовавшую в университетах. Именно это господство привело к подчинению натуральной, естественной философии — главной и наиболее действенной отрасли человеческих знаний — теологии, что и привело к застою в развитии «механических искусств», технических достижений. Теперь же, когда столь расширился географический кругозор, изобретены порох, книгопечатание, компас, повлекшие переворот в военном деле, в распространении наук. Вообще «до бесконечности разрослась груда опытов» (Там же. С 37), ситуация совершенно изменилась. Задача «великого восстановления наук» и состоит в том, чтобы провести «границы умственного мира» в соответствии с ней. Если же при этом необходимо опираться на те или иные идеи античных философов, то отнюдь не на Платона и даже не на Аристотеля (с произведениями которого Бэкон был недостаточно знаком), а более древних их предшественников — Гераклита, Эмпедокла, Анаксагора и особенно Демокрита, самого ценимого Веруламцем из всех античных философов. Всех вышеназванных он ставил высоко, ибо, по его мнению, вопросы опытного исследования природы играли у них главную роль.

К господству над природой, как говорилось выше, стремились многие итальянские гуманисты, опиравшиеся на герметическую традицию и вдохновлявшиеся ею. Среди них были и такие, как Телезио, высоко ценимый Бэконом, но трактовавший опытное исследование узко сенсуалистически. Веруламец же решал значительно более широкую задачу фундаментального эмпиризма, кото-

рый не довольствуется познанием так называемых ближайших причин, лежащих на поверхности, а стремится проникнуть в глубины природы. Первые нередко приносят пользу, вытекающую из «плодоносных опытов», вторые же, «светоносные опыты», раскрывают глубинную истину, без уяснения которой невозможен дальнейший эффект «плодоносных опытов». Автор «Нового Органона» не раз подчеркнул эту фундаментальную, непреходящую истину. «Что в действии наиболее полезно, то в знании наиболее истинно» (XI, 31. С. 82). В целом же «человек, слуга и истолкователь природы, столько совершает и понимает, сколько постиг делом или размышлением, и свыше этого он не знает и не может» (Там же. С. 12). Тем самым методология познания и покорения природы с необходимостью требует и понимания особенностей познающего человека.

Препятствия в познании природы и возможности их преодоления

Объективному познанию вещей («самих по себе», как сказал бы Кант) препятствуют особенности человеческого познания. Бэконово исследование этого глобального вопроса тесно соприкасается с субъект-объектной проблематикой, в которой микрокосм и макрокосм тесно переплетены. Веруламец рассматривает здесь так называемые призраки (идолы) человеческого сознания. Терминологически эта проблематика восходит к Эпикуру (эйдола), у которого они могут представлять искаженные образы природы. Подвергнув их критическому рассмотрению, автор «Нового Органона» определил свое отношение как к обыденному мышлению, так и к схоластике, имевшей с ним много общего. Создавая у человека ложные представления и мысли, призраки искажают подлинный лак природы, препятствуя проникновению в ее «глубь и даль» (Там же. С. 14). Их частное и тем более полное устранение составляет предварительную, «разрушительную часть» гносеологической концепции Веруламца.

Первая разновидность призраков — *призраки человеческого рода-племени*, присущие как чувствам, так и уму людей. Первые доставляют нам лишь поверхностные сведения или очень часто просто обманывают нас. Изъяны же ума состоят в том, что он «уподобляется неровному зеркалу, которое, примешивая к природе вещей свою природу, отражает вещи в искривленном и обезображен-

ном виде» (XI, 31. С. 18). Совокупные действия чувств и разума, рождающие родовые идолы, особенно четко проявляются в постоянном истолковании природы «из аналогии человека», а не «из аналогии природы». Свое выражение оно находит в телеологическом, антропоморфном ее истолковании, в приписывании природе не свойственных ей конечных целей. Пытаясь по возможности удалить их *из истолкования природы*, Бэкон, в сущности, подвергает критике ее органистическое понимание, стремясь к механистическому. Экспериментальный метод, преодолевающий несовершенство чувств и фиксирующий явления природы в их независимости от них, устраняет и фантомы целевых причин.

Но такое исследование легче провести по отношению к чувствам, чем к уму, который — особенно в обыденном действии — стремится к широким обобщениям, мало обоснованным фактами. При этом ум воображает наличие в природе больше единообразия и порядка, чем их находит при более углубленном исследовании. Как на пример такого рода идолов автор «Нового Органона» указывает на идеализирующее мнение, что в небесах все движется по совершенным кругам.

Родовые идолы свидетельствуют, что вера людей обычно сильнее, чем доказанность того, во что они верят. Такие идолы наиболее устойчивы. Можно затормозить их вредоносное действие, постоянно контролируя обобщения ума фактами, но устранить полностью невозможно.

Другую разновидность идолов автор «Нового Органона» именует *призраками пещеры* (отзвук известного образа пещеры из платоновского «Государства»). Кроме идолов всего человеческого племени, у каждого человека имеется «своя особая пещера», которая дополнительно «ослабляет и искажает свет природы» (Там же. С. 19). Здесь проявляются в основном психологические аберрации индивида, отражающие его физиологические особенности и особенности его жизненной судьбы, формирующей те или иные интересы. «Человеческий разум, — замечает автор «Нового Органона», — не сухой свет, его окропляют воля и страсти, а это порождает в науке желательное каждому. Человек скорее верит в истинность того, что предпочитает... Бесконечным числом способов, иногда незаметных, страсти пятнают и портят разум» (Там же. С. 22). Однако при помощи коллективного опыта можно исправлять опыт «пещерный», индивидуальный.

Третья разновидность призраков — *призраки рыночной площади* (idola fori), порождаемые речевым общени-

ем людей. Неоднозначность неизменных слов, характерная для обыденного сознания, как и различные особенности речи порождают многочисленные недоразумения и ошибки. Подавляющее большинство людей не понимают того, что слова — только имена, или знаки в общении людей. Между тем слова говорят не о том, что такое вещи сами по себе, а о том, что они значат для людей. Отсюда бесчисленные споры о словах. Здесь критика обыденного сознания перерастает в критику схоластического реализма понятий, объективирующего многие слова, в особенности наиболее общие термины. Нельзя, подчеркивал Бэкон, построить действительную науку о природе даже на основе таких максимально общих понятий, как «субстанция», «качество», «действие», «страдание», «тяжесть», «сухость» и т. п., мыслимых как совершенно объективные сущности. Используя их, нельзя забывать, что полная объективность существования принадлежит единичным вещам, подчеркивает Бэкон, продолжая линию номинализма, особенно сильную в Англии.

Можно считать, что критика идолов площади перерастает здесь в критику *идолов театра* — порождается слепой верой в авторитеты, особенно в традиционные философские доктрины и системы, искусственные построения которых часто являют своего рода «философский театр». Автор «Нового Органона» опять же имеет в виду систему Аристотеля и еще более многообразные теологические построения и «тонкости», ориентированные на различные философские системы. В эту же категорию Веруламец включает такой «докучливый и тягостный противник» естественной философии, как «суеверие и слепое, неумеренное религиозное рвение» (XI, 31. С. 51). Критикуя «идолы театра», Бэкон выступил против догматической веры в авторитеты, тормозящей и разрушающей непредубежденное исследование истины. Рабское следование авторитетам Веруламец перечеркивает древним афоризмом — «истина — дочь времени, а не авторитета» (Там же. С. 46).

Классификация наук и предмет философии в ее соотношении с теологией

Разрушительной части философской доктрины Бэкона, выявившей призраки-препятствия в деле эффективного познания, противопоставлена система позитивной науки (scientia), понимаемой очень широко. При этом су-

щественно, что Веруламец отходит от традиционной аристотелевской, в принципе онтологической, классификации наук. Ее бэконовский принцип выявился в контексте гуманистической культуры, сугубо ориентированной на жизнь человека. Свою классификацию Веруламец основал на к тому времени уже давно известной триаде познавательных способностей человеческой души: 1) память; 2) воображение (фантазия); 3) разум. Им соответствуют и три сферы бытия. Менее всего ей соответствует поэзия, трактуемая как изображение не реальной действительности, существующей вне сознания, а в зависимости от запросов человеческого сердца, его эмоций. История в соответствии с антично-средневековой традицией ее понимания и самим этим древнегреческим термином означала *описание* единичных фактов и событий. Гражданская история (historia civilis) описывает явления человеческого общества. Для главной же интенции философии Бэкона значительно важнее *естественная история* (historia naturalis) — описание многообразных фактов природы.

Принципиальное значение, однако, в бэконовской классификации наук имеет его трактовка философии. В отличие от истории она является познанием максимально обобщенным. Главные объекты философии — Бог, природа и человек, частично — в познавательном аспекте — нами уже затронутый.

Проблема Бога решается в общем аспекте концепции «двух истин» — варианте, четко выявившемся в позднем номинализме. Впрочем, у Бэкона здесь имеются и свои нюансы, с которыми мы встречались у некоторых гуманистов. Веруламец выделяет прежде всего *богооткровенную теологию* (theologia inspirata), основанную на Священном Писании и не поддающуюся никакому рационалистическому анализу и прояснению. Максимы человеческой морали так или иначе ориентированы на такую сугубо авторитарную теологию. Государственный деятель отлично понимал необходимость этой теологии-религии как духовной пищи народных масс. Мыслитель же полностью отделял ее от философии. «Искать в философии теологию, — писал автор «О достоинстве и приумножении наук», — это то же самое, что искать живых среди мертвых, точно так же, наоборот, искать философию в теологии — это то же самое, что искать мертвых среди живых» (XI, 31.Т.I. С. 519).

Если богооткровенная теология, основанная на понятии непознаваемого Бога, выражает его мистифицирующую функцию, то *естественная теология* (theologia

naturalis), игравшая весьма значительную роль в системе Аквината, напротив, стремится прояснить понятие Бога, принимая во внимание некоторые существенные особенности самой природы и выявляя тем самым интеллектуализирующую сторону этого понятия. Но более важный компонент философии Бэкона — природа и ее эффективное познание, что уже было подчеркнуто в самом начале этого раздела, — натуральная, естественная философия. Ее глубинный, теоретический аспект, вскрывающий подлинную истину природы, вскрывается светоносными опытами, без выявления которых невозможны плодоносные опыты, создающие в интересах человека то, чего непосредственно в первозданной природе не бывает.

В этом контексте Бэкон воспроизводит весьма важное — в принципе аристотелевское — деление естественной философии на физику и метафизику. Веруламец вносит здесь значительную поправку в сложившуюся традицию. Поскольку сам Аристотель именовал то, что после него стало называться «метафизикой», *первой философией*, автор «Достоинства и приумножения наук» стал трактовать ее *всеобщей наукой* (scientia universalis), «общей матерью всех наук» (XI, 31. Т. 1. С. 199), предшествующую всем другим. Сюда он относил такие признаки знания, как правило равенства двух величин через третье, отсутствие бесследной гибели чего бы то ни было в процессе изменения и др. Но это содержание «первой философии» осталось у эмпириста, в сущности, не раскрытым.

Другое дело метафизика, которая у Аристотеля и в последующей традиции заключала в себе важнейшую для задачи, решаемой Бэконом, трактовку четырех решающих причин бытия и знания. Материальную и действующую, как *причины ближайшие*, Веруламец отнес к сфере физики. Их выявление и ведет к плодоносным опытам. Однако за ними скрываются причины формальные, которые изучает метафизика и без выявления которых, как увидим, невозможны светоносные опыты. Правда, к сфере метафизики относятся и целевые причины, наполняющие родовые признаки и совершенно бесполезные для реального знания, ибо они характерны для действий человека, а отнюдь не природы.

Для интенции действенности философии Бэкона весьма показательно, что физика и метафизика составляют ее теоретическую компоненту. Практическая же состоит в том, что открытия физики использует *механика*, а выявление форм метафизикой открывает возможность для *естественной магии*, с которой мы уже встречались

у итальянских натурфилософов и которая может создавать то, чего в природе непосредственно не бывает. Так, автор «Новой Атлантиды» убежден в возможности превращения одних тел в другие, включая изготовление золота (о чем так мечтали алхимики), создание новых видов животных, омоложение человека и многие технические чудеса.

Последний раздел философии Бэкона составляет *учение о человеке*, который в индивидуальном плане составляет предмет антропологии (philosophia humana), обнимающей как его тело, так и душу, а как член общества — предмет *гражданской философии* (philosophia civilis). В своей психологии Веруламец дал мало нового по сравнению с Телезио. Подобно последнему он признает душу телесную, концентрирующую ощущения и движения, происходящие в теле под воздействием внешних вещей. Разумную же душу он называет богооткровенной. Ее отношение к чувственной не ясно. Относя ее трактовку скорее к религии, автор «Достоинства и приумножения наук» считает, что «истинная и настоящая моральная философия... является всего лишь служанкой теологии» (XI, 31. Т. 1. С. 413). Здесь существенная конкретизация концепции «двух истин».

Эмпирический метод как метод открытия новых истин

Бесплодность схоластической философии, по убеждению Бэкона, в особенности определяется тем, что присущая ей умозрительность опиралась — у множества схоластиков — на силлогистическую форму рассуждения, восходившую к Аристотелю. Автор «Нового Органона» не раз упрекал Стагирита, что он своей логикой «испортил» физику. Утонченность силлогистических фигур, признаваемых Бэконом, оставалась не столько на предметном, сколько на *словесном* уровне и оказывалась совершенно бесплодной. К тому же посылки дедуктивных умозаключений сплошь и рядом оказывались туманными псевдопонятиями. Схоластика полностью заблуждается, воображая, будто в процессе дедуктивного размышления в уме человека действует некая могучая сила, не нуждающаяся в его обращении к опыту, к природе. С глубоко натуралистических позиций автор «Нового Органона» замечает в этой связи, что «тонкость природы во много раз превосходит тонкость рассуждений», «тонкость чувств и разума» (Там же. Т. 2. С. 15, 13).

Вовсе не отвергая силлогизма — незаменимого при изложении уже *открытых истин*, — принципиально важно правильно образовывать исходные посылки, вообще понятия, как фундамент знания. Если же понятия необдуманны, более или менее случайны, то нет ничего прочного и в том, что из них выводится. Многие философы-гуманисты, как мы видели, апеллировали к опыту как главному средству преодоления бесплодности понятий схоластической традиции, но только Бэкону удалось разработать достаточно убедительный для того времени опытно-индуктивный метод исследования природы.

Суть его состоит в *постепенности* образования общих понятий. Если умозрительно-силлогистический метод стремился *предвосхищать* факты и постоянно впадал в различные ошибки, то перед своим опытно-индуктивным методом Бэкон ставил задачу *истолкования фактов*, единственно способного к открытию новых истин, а не к топтанию на одном месте. Назвав свое произведение «Новый Органон», автор подчеркнул тем самым противоположность своей эмпирико-индуктивной методологии дедуктивно-силлогистической, опиравшейся на «Органон» Аристотеля (как он его достаточно односторонне понимал). Делая стержнем своего метода постепенное обобщение фактов опыта, Бэкон не становился сторонником упрощенного его понимания, какое было свойственно, например, сенсуализму Телезио. Используя популярный образ ренессансной литературы, Веруламец порицал как тех грубых эмпириков, которые, подобно муравью, бездумно собирают все, что им попадается (это прежде всего алхимики), так и тех умозрительных догматиков, которые, подобно пауку, стремятся из себя ткать паутину знания (а это прежде всего схоластики). Свой же индуктивно-аналитический метод Бэкон уподобляет искусству пчелы, которая, извлекая дань с цветов, перерабатывает ее в мед собственным искусством.

Таким образом, сущность индукции, наведения состоит в постепенном обобщении фактов — от частного к общему, прежде всего к так называемым «средним аксиомам», практически весьма действенным. Только от них можно переходить к наиболее обобщенном положениям — «генеральным аксиомам». Такое индуктивное обобщение, противопоставленное дедуктивно-силлогистическому рассуждательству, в состоянии удалять призраки разума и образовывать эффективные понятия.

Индукция как опытное обобщение применялось некоторыми философами уже в Античности (сам термин в его

греческом варианте был введен Аристотелем). Вопросы индукции ставили и некоторые логики Средневековья, хотя тогда индуктивные выводы не играли сколько-нибудь значительной роли в системе других логических выводов, остававшихся в своем подавляющем большинстве дедуктивно-силлогистическими. У Бэкона же индукция приобретает первостепенное значение и становится главным средством познания природы. Веруламец шире и глубже по сравнению со своими предшественниками понял сущность и характер индуктивных выводов. Так, он отверг упрощенную, так называемую полную индукцию — обозрение сравнительно немногих ставших известными фактов, дающее малозначительное знание.

Весьма значительную разработку Бэкон произвел в так называемой *неполной индукции*, когда обобщающий вывод строится на основе наблюдения какой-то части фактов (ибо наблюдать их *все* никто не в состоянии). Здесь мы не будем описывать всех приемов *истинной индукции* (inductio vera) автора «Нового Органона» — учет так называемых инстанций, положительных и отрицательных, не только подтверждающих, но и противоречащих предполагаемому выводу. Такое установление фактов — уже не простое, пассивное их наблюдение, а *эксперимент*, предполагающий активное вмешательство в наблюдаемый процесс, устранение одних и создание других условий, полагающих установить объективную истину изучаемого явления. Если индуктивное обобщение устраняет недостатки, присущие разуму человека, то эксперимент делает то же самое в отношении чувств. Здесь мы не будем описывать «технику» индуктивного процесса Бэкона — сбор различных материалов природы, установление списков 1) случаев присутствия присущих им свойств; 2) случаев их отсутствия; 3) степеней такого присутствия и др.

В этом процессе выявляются «простые природы» — наиболее общие свойства вещей — плотность, разреженность, теплота, холод, тяжесть, легкость и т. п. При этом обнаруживается *аналитическая* тенденция индуктивного метода, «рассечение и анатомирование мира», без чего невозможно установить конкретные истины, ведущие к плодоносным опытам. Аналитическое осмысление природы Бэкон противопоставлял ее абстрагированию, псевдообобщению, сбивающему на умозрительно-неопределенное рассуждательство. Вместе с тем индуктивный аналитизм Бэкона остается на *качественном* уровне. Гипотетическо-индуктивный метод, дающий математиче-

ски точные заключения (осуществлявшиеся Галилеем), был совершенно чужд Бэкону. К зарождавшемуся тогда математическому естествознанию Веруламец относился скорее отрицательно, не приняв ни теории Коперника, ни открытий Кеплера.

Метафизика Бэкона как учение о формах и особенности его натурализма

Индуктивный анализ «простых натур», приводящий к плодоносным опытам, освещает, так сказать, поверхность природы, составляющую физику, и его польза ограниченна. Более глубокие светоносные опыты, ведущие к «естественной магии», могут раскрыть истины метафизики. А они состоят в выявлении глубинных *форм* бытия. Это фундаментальное понятие-категория, сформулированное Аристотелем, весьма многозначно и прошло в том или ином контексте через всю последующую историю философии, играя важную роль и в современном философском языке. Отделив категорию формы от категории цели, Бэкон сблизил свою метафизику с физикой.

Форма именуется Веруламцем по-разному: «сущность» (essentia), «источник излучения» (fons emanationis), «порождающая природа» (natura naturans), «закон чистого действия» (lex actus puri), а иногда и субстанцией. Повсюду автор «Нового Органона» стремится выявить некую *простую форму*, нечто сущностное, лежащее в основе еще более простых свойств вещей, изучаемых физикой. Кто постигает «простые формы», «тот охватывает единство природы в несходных материях» (XI, 31. Т. 1. С. 81). Количество и сочетание «простых форм» определяет все разнообразие существующих вещей. Конечное их число Бэкон сравнивает с буквами алфавита, овладение которым открывает возможность письменной речи (ср. мысль Демокрита).

Многозначная неопределенность формы и отсутствие математического компонента в своей аналитической устремленности — у Галилея, как мы видели, язык природы математическо-геометрический — оставила Бэкона на позициях качественного, *динамического* истолкования природы, материи (в частности, в сочинениях «О мудрости древних» и «О началах и истоках»). Здесь он весьма близок к ренессансной натурфилософии. Различая в человеке ощущение (sensus) и восприятие или чувствование (perceptio), Веруламец вслед за Телезио приписывает

последнее всей природе, оставаясь на позициях гилозоизма. Отсюда его интерес к Анаксимену, Гераклиду, Эмпедоклу, Анаксагору, которые (как и Демокрит) противопоставляются Платону. Впрочем, следует при этом иметь в виду, что интерес Бэкона сосредоточен главным образом на методологии научного познания, учение же о природе и материи было им мало разработано.

Здесь необходимо вспомнить и о проблеме Бога, хотя, в общем, она не играет большой роли в системе его воззрений. Включая естественную теологию в предмет философии, государственный деятель усматривает в понятии Бога противоядие атеизму, как, по-видимому, опирается и на его интеллектуализирующую функцию. Вместе с тем автор «Достоинства и приумножения наук», да и других произведений, не забывает и мистифицирующей стороны глобального понятия Бога. Отсюда неоднократные заявления Веруламца, что только «легкие глотки философии толкают порой к атеизму более же глубокие возвращают к религии» (XI, 31. Т. 1. С. 89. Т. 2. С. 386), что прогресс естественной философии, разрушающей суеверия, укрепляет веру и т. п.

Представив здесь общий обзор философии Бэкона, мы будем возвращаться к его воздействию на развитие науки и философии Западной Европы XVII – XVIII вв.

XII. ПРОБЛЕМАТИКА ЗАПАДНОЕВРОПЕЙСКОЙ ФИЛОСОФСКОЙ КЛАССИКИ В РАННЕЕ НОВОЕ ВРЕМЯ (нач. XVII–нач. XVIII вв.)

В некоторые существенные вопросы этой проблематики мы уже вошли, в особенности при рассмотрении воззрений Бэкона и Галилея, важнейшие произведения которых написаны в начале XVII в. В нем творили крупнейшие философы и естествоиспытатели, сформулировавшие новые глубочайшие идеи и концепции, вошедшие в золотой фонд философской науки, и сделавшие фундаментальные научные открытия, без и вне которых было бы невозможно дальнейшее развитие цивилизации.

В этот период сместились центры экономической и социально-политической жизни. Италия теряет свою ведущую роль, какую она играла в этих сферах жизни в предшествующую эпоху Ренессанса. Теперь такого рода центрами становятся Нидерланды, Англия, некоторые области Франции, Германии, втягивавшиеся в расширявшуюся торговлю, все больше приобретавшую мировые масштабы, в углублявшееся промышленное производство. Складывавшейся там общественный строй принято называть раннебуржуазным, хотя феодально-дворянские компоненты в экономической и политической жизни (особенно в Испании, Германии, Франции) продолжали играть значительную роль.

Для концепции данного курса, для будущего выявления существенных черт научно-философской методологии, слагавшейся в рассматриваемую эпоху, необходимо напомнить, что прогрессировавшее мануфактурное производство представляло собой тогда весьма тесную кооперацию работников, выполнявших те или иные частичные функции в максимально расчлененных на различные отдельные операции процесса производства. Рациональность мануфактуры измерялась — по сравнению с тру-

дом разрозненных ремесленников — весьма значительным ростом ее производительности. Несмотря на то, что роль механизации в таком производстве еще невелика (до промышленной революции следующих столетий было еще далеко), роль механизмов в производстве и в жизни возрастала. Главными из них все больше становились часы. Появились пружинные и маятниковые часы (1657), весьма уточнявшие течение субъектного времени — один из главных атрибутов ментальности цивилизации. Усовершенствованное мельничное водяное колесо усиливало биение энергетического сердца мануфактур. Не будем здесь останавливаться на многих механизмах, продвигавших навигационное, военное дело, что в особенности интересовало государственных руководителей и поощрялось ими.

Религия, наука и философия в их противостоянии и взаимодействии

Религия оставалась основной идеологической силой, главной духовной пищей народных масс. Вместе с тем в результате реформационных движений было утрачено католическое вероисповедное единство, поскольку в северных странах возобладало лютеранство, в Англии — умеренный протестантизм, в Нидерландах, Шотландии, Швейцарии и некоторых других местах — кальвинизм. Короли и другие государственные руководители стремились закрепить то или иное вероисповедание в качестве главной духовной скрепы национальной жизни, подчиняя его своим интересам и делая своим союзником. Один из членов английской палаты общин заметил в самом начале революции (1641 г.), что «Церковь и государство смешаны как вода и вино» (см. XII, 25. С. 44). Но достижение вероисповедного единства было весьма затруднено, ибо усложнение классовой структуры в раннебуржуазных, все более дифференцирующихся обществах рождало различные уклонения от вероисповеданий, претендовавших на исключительность, и различные еретические вероучения, каковых было немало и в эпоху Средневековья. Мистический пантеизм, как одно из направлений неконфессионального христианства, во времена Крестьянской войны в Германии последовательно сформулированное Мюнцером и обычно именуемое анабаптизмом (перекрещенцы), наряду с другими сектами оставался — поверх официальных вероисповеданий — одним из наи-

более влиятельных течений в Германии и Нидерландах. Утратив революционную направленность, теперь свой агрессивный протест против государственных вероисповеданий оно выражало в аморфном философствовании Якоба Беме (ум. 1624) и его последователя Иоганна Шефлера (ум. 1677).

В духовной жизни рассматриваемой эпохи большую, а иногда и определяющую, роль играл фактор религиозного фанатизма. В некоторых странах он даже усилился вследствие реформационных движений, породивших множество прозелитов новых вероучений. В предшествующем XVI в. велась ожесточенная война между католиками и кальвинистами (гугенотами) во Франции, а в 1685 г. она закончилась эдиктом Людовика XIV, провозгласившего принцип «один король, одна вера». Реализуя его, он изгонял гугенотов из Франции. Напротив, сильно обуржуазившиеся Нидерланды свою борьбу за национальную независимость против абсолютистско-католической Испании в начале того же века вели, опираясь на вдохновляющие догматы фатализирующего кальвинизма. В середине того же века, в годы английской революции, роялистские англичане, с одной стороны, и парламентские пуритане-кальвинисты — с другой, сходясь на смертный бой, в своих молитвах и лозунгах стремились перетянуть Бога на свою сторону. Нетерпимость кальвинистов даже в самых передовых в отношении веротерпимости Нидерландах XVII в. стремилась по возможности полностью устранить из религиозной жизни все «ложные» и «еретические» учения. Нередко таковыми, даже атеистическими, считались и некоторые прежние и тем более новые философские концепции, проникавшие не только в университеты.

Философско-религиозные вольнодумцы XVII в. в большинстве своем склонялись к деизму как «естественной религии», якобы предшествующей всем официальным вероисповеданиям, но и отвергавшей атеизм как разрушающий моральность. Они обычно принадлежали к интеллектуальным (нередко и социальным) верхам общества. Против них в 1624 г. опубликовал в Париже книгу «Нечестие деистов и более ловких либертенов (свободомыслящих), раскрытое и опровергнутое разумом теологии и философии», естествоиспытатель и философ, корреспондент и сотрудник Декарта Марен Мерсенн (ум. 1648). Рационалистическое переосмысление христианства было присуще многим деистам, которых именовали и социнианами (по имени их основоположника Лелия Со-

цына). Они обосновались в Польше («польские братья»), но были изгнаны (1653) оттуда и в дальнейшем развернули активную литературную деятельность все же в наиболее терпимых тогда Нидерландах. Виднейший их теоретик Анджей Вишоватый (ум. 1678) в своем трактате «Разумная религия» демонстрировал применение рациональных критериев к содержанию Священного Писания, стремясь в противоположность Аквинату, выдвинувшему тезис о сверхразумности догматов христианства, приспособить божественное откровение к разуму. Многие «чудеса» при этом толковались как естественные, причинно обусловленные события. Вишоватый призывал в этом контексте и к изучению естественных наук (был знаком с идеями Галилея). Общие основы Писания социниане признавали истинными, но утверждали вместе с тем, что в своих частностях она содержит ошибки и неувязки. Тем самым открывались, как увидим, возможности более систематической критики сначала Ветхого, а позже и Нового Завета. Рационализирующий ток общественный мысли, шедшей от новой философии и естествознания, стал в XVII в. уже столь настоятелен, что некоторые нидерландские теологи пытались осмысливать картину ветхозаветного творения мира в свете идей космогонии Декарта, учение которого получило значительное распространение в нидерландских университетах.

Такие наиболее глубокие философы, как Спиноза, Локк, Лейбниц, идеи которых будут анализироваться в дальнейшем, будучи далеки от атеизма, в котором их, однако, обвиняли — иногда и весьма яростно — ревнители догматического правоверия, активно боролись за веротерпимость и много для этого сделали.

Весьма интересен в этом контексте французский философ и публицист Пьер Бейль (1647 – 1706). Сначала кальвинист, он перешел затем в католичество, однако сомнения в его моральных и догматических преимуществах снова вернули искателя подлинной истины в лоно кальвинизма. Но еще большее воздействие на него оказало научное и философское движение во Франции и в соседних странах Западной Европы, особенно после того, как он в результате упомянутого выше эдикта Людовика XIV вынужден был удалиться в Нидерланды. Несколько лет он активно участвовал в полемике между гугенотами и католиками, но бессмысленный их догматизм и фанатизм сделал Бэйля равнодушным к обоим лагерям и навлек на него проклятия гугенотов. В такой ситуации в 1684 г. он стал издавать журнал под характерным названием «Новости

литературной республики» (на французском языке, начавшем вытеснять латынь в научно-философском общении). Журнал, печатавший рецензии на новые книги по философии и различным наукам, приобрел весьма значительное распространение в научно-интеллектуальных кругах. Оно свидетельствовало о влиянии крепнущего общественного мнения, с которым все больше должны были считаться власть имущие.

В рассматриваемом здесь контексте особый интерес для нас приобретают работа Бейля, озаглавленная «Разные мысли, изложенные в письме к доктору Сорбонны, по случаю появления кометы в декабре 1680 г.» (два варианта) и «Философский комментарий на слова Иисуса Христа «заставь их войти» (1686). В последнем произведении автор раскрывает аморализм ревнителей христианских вероисповеданий, использовавших слова Иисуса Христа для насильственного возвращения именно в их веру и проклинавших всех других иноверцев. Трактуя проблему связи религии и морали и используя распространившееся тогда гносеологическое понятие «естественного света», автор «Комментария» доказывал, что в человеческой жизни оно в особенности обнаруживается как нравственный свет совести, как присущая в принципе каждому человеку способность различать хорошее и дурное, справедливое и несправедливое. Голос совести — внутреннее откровение человека, которое у деистически настроенного Бейля не всегда связывается с гласом Бога. Более того, констатируя факты аморализма, весьма нередкие в истории христианства (в особенности под влиянием различных суеверий), и факты высокоморальной жизни некоторых мудрецов-атеистов (в особенности Спинозы, который сам, однако, решительно не признавал себя атеистом), автор «Разных мыслей...» фактически осуществлял моральную реабилитацию атеистов. В сущности, он доказывал, что прямой связи между моральным обликом человека и его верой в Бога нет. Скверные, аморальные люди «не потому плохи, что они атеисты, а потому атеисты, что они плохи» (XII. 12. Т. 2. С. 246). В критике о религии и в моральном оправдании атеизма Бейль выступал предшественником французских просветителей-материалистов XVIII века.

Но до этих времен должны были пройти еще многие десятилетия. Подавляющее же большинство философов рассматриваемого века, как уже Бэкон, хорошо понимая социально-идеологическую роль религии, отделяли богооткровенную теологию, составляющую ее «теоретическую»

базу, от естественной теологии как первостепенной компоненты философии, которая все больше ориентировалась на расширявшиеся и углублявшиеся естественно-научные изыскания. Фактор религии при всей его огромной идеологической роли не мог уже оказывать большого тормозящего влияния на их развитие. К тому же государственные руководители, кровно заинтересованные в этой их роли, не менее того понимали практическую ценность для укрепления государственности новых естественно-научных открытий и поощряли их. Выше мы видели, что притягательное слово «академия», возобновленное флорентийскими платониками, но наполненное у них гуманитарным содержанием, к концу эпохи Возрождения все больше приобретало содержание естественно-научное. Об опытной методологии вновь образуемых академий свидетельствовало, например, само название естественно-научного общества, основанного в Риме герцогом Чези в 1603 г. (одним из его членов был Галилей), — «Академия рысьеглазых». Через несколько десятилетий в Англии кружок ревнителей естествознания под покровительством Карла II в 1660 г. трансформировался в Лондонское королевское общество — своего рода академию естественных наук (существующую до сих пор). Весьма характерен девиз общества — «ничего со слов», — выражающий постоянную нацеленность его членов на опытно-экспериментальные исследования, свободные от какой-либо ориентации на любые авторитеты и предвзятые идеи. Почти одновременно в Париже в 1666 г. оформилась (при ближайшем участии Кольбера, первого министра Людовика XIV) Академия естественных наук (наряду с гуманитарной академией).

К этому времени были освоены все главные достижения античного, в основном умозрительного естествознания, причем особо значительную роль сыграли математические труды Евклида и Архимеда (не упоминаем здесь менее важные имена). Правда, во многих, если не в большинстве, западноевропейских университетах еще господствовали аристотелевские естественно-научные и мировоззренческие представления, несмотря на их номиналистическую критику XIV в. и эпохальные открытия Коперника, Кеплера, Галилея, методологическую критику Бэкона. Критика этих представлений поздней схоластики, безнадежно утратившей творческий потенциал, присущий самому Аристотелю, идеи которого были упрощены и примитизированы, осуществлялась великими философами XVII в. при опоре на эпохальные открытия в математике, механике, физике, в области живой приро-

ды. Такие открытия иногда осуществлялись самими этими философами, и в дальнейшем мы рассмотрим их в соответствующих контекстах. Конечно, их философские и научные интересы были весьма индивидуальны, однако, определенная их общность — при весьма нередких и значительных расхождениях — дает определенную возможность проблемного обобщения сформированных ими идей. В соответствии с принятым в данном курсе способом изложения мы даем здесь самые краткие биографические характеристики наиболее значительных философов и естествоиспытателей.

Рене Декарт (1546 – 1650), именем которого весьма часто открывают историю новоевропейской философии, дворянин по происхождению, воспитанник иезуитского колледжа, был прирожденным математиком и естествоиспытателем. Не видя возможностей плодотворной работы во Франции, он удалился в Нидерланды, где, избегая всякой суеты, работал более двадцати лет и опубликовал главные свои произведения (см. далее). Не заинтересованный в социальной проблематике и даже, можно сказать, консерватор, считавший бесполезной и даже вредной всякую ломку общественных порядков, Картезий (его латинизированная фамилия) стал одним из первых и страстных новаторов антисхоластической мысли, обогативший великими открытиями математику, механику, физику, истолкование животного и человеческого организмов. Сложившиеся у него методологические, гносеологические и онтологические идеи Декарт обобщил в новаторской системе метафизики, в которой первостепенную роль играла проблема Бога, как и души. Картезианская физика и метафизика господствовали в рассматриваемом веке и имели выдающихся последователей, истолковывавших по-своему ее различные аспекты во Франции и за ее пределами (см. ниже).

Важнейшим средоточием новаторской философии и экспериментальной науки, нередко неразрывно связанных, была и Англия. Об этом свидетельствует рассмотренная выше многоаспектная философия Френсиса Бэкона. Далекая от математической компоненты, она была пронизана опытно-экспериментальной методологией. Утопия же «Новая Атлантида», опубликованная после смерти автора, оказала вдохновляющее воздействие на любителей естествознания, образовавших кружок, из которого выросло Лондонское королевское общество.

Его членом, правда, не был хорошо знакомый с Бэконом Томас Гоббс (1588 – 1679). Сын сельского священни-

ка, воспитанник Оксфордского университета, он был далек от естественно-научных интересов, хотя и увлекался математикой, освоенной им по Евклиду. Был знаком и с Галилеем, которого он высоко чтил. Приверженец роялистской партии в годы начавшейся английской революции, Гоббс вместе со двором Карла II (будущего короля) несколько лет жил в Париже, где общался с членами будущей французской естественно-научной академии, познакомился с Декартом и стал активным участником полемики вокруг важнейшего его произведения «Размышления о первой философии...» («Метафизические размышления», 1641 – 1642). Однако наибольшие интересы Гоббса, стимулированные событиями английской революции, были социально-политическими. Об этом свидетельствует его первое опубликованное произведение «О гражданe» (1642). Живя в Париже, Гоббс считался сторонником роялистской партии, но его симпатии скорее были на стороне республиканцев и сильной светской власти. Переехав в Лондон (где уже правил победитель Кромвель), он опубликовал здесь обширное произведение «Левиафан, или Материя, форма и власть государства церковного и гражданского» (1651). Однако социальные идеи Гоббса включались в широкий общефилософский и антропологический контекст, который и был им сформулирован в произведениях «О теле» (1655) и «О человеке» (1658). В отличие от рационалистической метафизики Декарта, Гоббс, принципиальный и последовательный приверженец номинализма, столь ярко выраженного в средневековой Англии, сформулировал сугубо натуралистическую систему *онтологических* воззрений. Не излишне заметить, что именно в эту эпоху в «Философском словаре» (1613) мало значимого Гоклениуса впервые был введен греко-язычный термин «онтология» («учение о бытии») как некая «абстракция материи». В отличие от метафизики, скомпрометированной в глазах новаторов схоластикой и образованной в значительной мере элементом антропоморфной аналогийности, онтология более натуралистична и более непосредственно зависит от методологическо-гносеологических предпосылок. Правда, у самого Гоббса термина «онтология» еще нет, но он употреблялся некоторыми философами этого и следующего века.

Виднейшим английским экспериментатором в области физики и химии, не чуждый и инженерной деятельности, выступал в этом веке Роберт Бойль (1627 – 1691, в последние годы жизни президент Королевского общества).

Главный его труд — «Химик-скептик» (1661), в котором опровергались не только алхимические представления о сере, ртути и соли как определяющих природных началах, но и представлений древней натурфилософии о воде, земле, воздухе и огне как главных и исчерпывающих компонентах природы. Свои натуралистическо-сциентические воззрения Бойль изложил в «Трактате о самой природе» (1688). Здесь «природу в целом (naturam generalem)» он назвал «космическим механизмом, т. е. совокупностью всех механических состояний фигуры, массы, движения и т. п. Определяя же природу того или иного отдельного тела, назову его частным, обособленным... индивидуальным механизмом», представляющим собой видоизменение большого космического механизма, называемого также «мастерской мира» (Fabrica Mundi) или огромным часовым механизмом (см. XII. 35. С. 67). Воззрения Бойля (и отнюдь не только его) — прямая противоположность ренессансной органистическо-гилозоистической натурфилософии, противоположность, углублявшая действенно-познавательные успехи человека рассматриваемой эпохи.

Неоднозначность духовного климата XVII в. и противоречивость воззрений даже самых передовых его философов весьма характерно представлена в деятельности и идеях французского мыслителя Пьера Гассенди (1592—1655). Крестьянский сын, окончивший университет г. Экс-ан-Прованс, затем профессор философии и математики в том же университете, он в дальнейшем в течение многих лет был священнослужителем в кафедральном соборе. Одновременно он возглавлял небольшой кружок «свободомыслящих» (либертенов), скептически относившихся к официальной религии своего государства. Естествоиспытателем-экспериментатором Гассенди не был, но сблизился с кружком Морсенна, из которого выросла французская Академия естественных наук. Гассенди принимал весьма активное участие в полемике вокруг «Метафизических размышлений» Декарта. Как противник схоластики («диалектики») и аристотелизма как ее основы Гассенди выразил свои убеждения в «Парадоксальных упражнениях против аристотеликов...» (1624). Показательно, что все свои произведения Гассенди писал на латинском языке, никогда не переводя их, в отличие от Декарта, на французский. Особо значительна роль Гассенди определялась не столько критикой схоластизированного аристотелизма — она была присуща многим философам, — сколько восстановлением учения Эпикура,

в сочинении «Свод философии Эпикура» (1649, в том же веке оно трижды издавалось в Нидерландах и Англии). Здесь ее автор не только изложил (с переводом текстов) этическую компоненту древнегреческого гедониста-эвдемониста, что, как мы видели еще в XV в. осуществил Валла, сколько его анатомистическое учение. У многих философов и естествоиспытателей античный атомизм стал определяющей теоретической базой их природоведческих изысканий и механистической трактовки бытия.

Младший современник Гассенди и Декарта Блез Паскаль (1623—1662) — гениальный математик, физик-экспериментатор, методолог точного научного знания, напоминающий Декарта. С другой стороны, ориентируясь на Монтеня и восприняв многозначное учение Августина, в своем главном собственно философском произведении «Мысли о религии и о некоторых других предметах» (не окончено) он развернул глубокую философскую антропологию, в которой, указав на величие человека, определяемое его разумом, вместе с тем подчеркнул жизненную и познавательную роль «сердца», сплошь и рядом вскрывающую его ничтожество перед лицом бесконечного универсума и непознаваемого Бога. Острый полемист, моралист и непримиримый враг иезуитов, Паскаль стал и радикальным врагом любых проявлений атеизма (считая таковым даже деизм в расширенном смысле этого термина). Глубоко верующий христианин, Паскаль закончил свою жизнь затворником монастыря Пор-Рояль.

Совершенно иную систему воззрений развил его младший современник Бенедикт (Барух) Спиноза (1632—1677). Родившийся в Амстердаме в семье еврейского купца Бенто (как звали его на родном португальском языке) учился в еврейском религиозном училище, где освоил иврит, изучил Ветхий Завет и основательно ознакомился со средневековой еврейской и арабской философией. Затем по настоянию отца он был вынужден некоторое время заниматься предпринимательской деятельностью. Но его неудержимо влекла философия, он окунулся в религиозно-общественную жизнь и в мировоззренческие споры, которые бурили тогда, в годы английской революции, многие участники которой были вынуждены перебираться в Амстердам. Отдалившийся от еврейской общины и не раз предупрежденный руководившими ею раввинами юный Спиноза был подвергнут великому отлучению от иудаизма и изгнан из еврейской общины. Не примкнув ни к какому вероисповеданию (исключительное явление в ту эпоху), Бенедикт, вокруг которого сложился кружок еди-

номышленников, вел скромную жизнь. Хорошо освоив латинский язык, погрузившись в изучение ренессансной и современной ему философии (прежде всего картезианской), ознакомившись с произведением Евклида и с некоторыми идеями тогдашнего естествознания, Спиноза занялся и литературной деятельностью. Здесь мы назовем два особо выдающихся его произведения. Одно из них «Богословско-политический трактат» (1670), возможно, написанный по заданию тогдашнего либерально-республиканского руководства Нидерландов, конфликтовавшего с воинствующими кальвинистскими клерикалами, фактически осуществлявшими роль государственной церкви. Смелое (и глубокое) содержание названного труда, трактовавшего Ветхий Завет как обычный исторический документ, содержащий противоречия и неувязки, вызвало бурю негодования и обвинений в атеизме со стороны ревнителей едва ли не всех тогдашних вероисповеданий. Главное, сугубо философское произведение Спинозы — «Этика, доказанная в геометрическом порядке и разделенная на пять частей, в которых трактуется I. О Боге, II. О природе и происхождении души, III. О происхождении и природе аффектов, IV. О человеческом рабстве или о силе аффектов, V. О могуществе интеллекта, или О человеческой свободе» (1675), не содержит никаких ссылок на Священное Писание. Изложение демонстрирует крайне рационалистическую методологию, навеянную (по форме) произведениями Евклида и отчасти Декарта, а в содержании развернута могучая и глубокая система пантеистическо-натуралистической метафизики, многосторонней антропологии и этики.

«Веком гениев» иногда именуют XVII в., имея в виду их исключительные за всю предшествующую историю естествознания совершенно объектных, максимально неантропоморфных законов природы, далеко продвинувших человечество по пути ее подчинения, углубления и умножения множества «искусств» цивилизации. Тем более что некоторые из таких гениев были и первостепенными философами.

К последним, правда, нельзя отнести Исаака Ньютона (1642—1727), окончившего Кембриджский университет, длительное время руководившего там кафедрой математики, а с 1703 г. и до конца жизни возглавлявшего Лондонское королевское общество. Напряжение его экспериментаторского гения в области оптики, механики и астрономии, объединенное эпохальным открытием дифференциального и интегрального исчисления (одновременно с Лейбницем,

см. далее), сделали его «Математические начала натуральной философии» (1687) величайшим произведением естествознания за всю его предшествующую историю.

Хотя, строго говоря, Ньютона нельзя отнести к числу великих философов вследствие отсутствия у него специального анализа человеческой реальности, все же невозможно полностью отгородить его науку от философии уже вследствие тех методологических принципов, посредством которых он пришел к своим результатам. Следует указать и на то, что Ньютон был религиозным человеком, комментировавшим Апокалипсис и книгу пророка Даниила. Мистифицирующая сторона понятия Бога выразилась у гениального ученого в скромном убеждении, что его открытия — только небольшие находки, драгоценнейшие камни, которые ему посчастливилось обрести на берегу огромного океана. Интеллектуализирующая же сторона того же понятия сочетается с креацинизмом божественной деятельности, как и с убеждением великого ученого в том, что божественный мудрец — не только создатель величайшего механизма, но и его постоянный хранитель.

Торжество механицизма Ньютона, оказавшее огромное воздействие на философию (в основном уже в XVIII в.), отнюдь не перечеркнуло органистических философских воззрений, полностью «отменить» которые не в силах никакой механицизм. В том же Кембридже, в котором работал Ньютон, во второй половине XVII в. сложилась значительная группа философов, стремившихся воскресить антично-ренессансный платонизм-неоплатонизм (с некоторыми идеями Гермеса Трисмегиста и даже Каббалы), чтобы в свете этого довольно эклектичного комплекса идей преодолеть атеизм, который, по убеждению Ралфа Кедворта (1617—1688), Генри Мора (1614—1687) и менее значительных платоников, порождался натуралистическими воззрениями Декарта (в его физике), Гоббса и Спинозы. Огромная книга Кедворта «Истинная духовная система Универсума» (1672) фиксирует наличие в Античности различных концепций атеизма. Наиболее влиятелен из них атеизм Демокрита, воскрешаемый естествознанием названных и других современных им естествоиспытателей. Еще более опасен атеизм перипатетика Стратона, считавшего оживленной любую вещь, любую частицу материи. В отношении именно этой позиции Кедворт применил термин «гилозоизм», утверждающий извечность жизни. Кедворт и Мор доказывали исконность представления о едином Боге,

приписывая его даже политеистам. Они воскрешали фантастическое воззрение Филона Александрийского, утверждавшего заимствование древнегреческими философами их идей в Книге Бытия, якобы написанной Моисеем. Теистический креационизм христианства Кедворт сочетал с эманационизмом Плотина и выдвинул идею «пластической природы», живой силы как важнейшего посредствующего звена между Богом и миром. Генри Мор, разочаровавшись в физике Декарта (как приводящей к атеизму), детально разрабатывал свое физическое учение, в котором первостепенную роль играли всякого рода духи в качестве действующих сил и причин. Исаак Ньютон, друживший с Мором, под его влиянием именовал мировое пространство, через которое осуществляется гравитационное «действие на расстоянии», «чувствилищем Божим» (sensorium Dei).

Среди немецких естественно-научных и философских гениев века особо выдающуюся роль сыграл Готфрид Лейбниц (1646—1716). Сын профессора морали Лейпцигского университета, он воодушевлено изучал здесь юриспруденцию, логику и математику. В дальнейшем в его научном и философском развитии большую роль сыграло длительное пребывание в Париже (1672—1676), где он интенсивно общался с французскими, затем и с английскими учеными и философами (однажды по пути в Германию имел в Гааге несколько бесед со Спинозой).

Как естествоиспытатель Лейбниц — ученый-энциклопедист примерно такого же диапазона, что и Декарт. Примерно одновременно с Ньютоном (и независимо от него) он открыл дифференциальное и интегральное исчисление. Сделал первостепенное открытие в физике, приблизившись к выяснению закона сохранении энергии. Занятия только появившейся тогда микроскопией расширили его познания в области живой природы. Весьма эрудированный в истории философии, Лейбниц, первым стал употреблять термины «материалисты» (прежде всего Эпикур) и «идеалисты» (Платон), как выражение противоположных направлений в философии. Находясь на длительной службе у герцога Ганновера (поручившего ему разработку длительной истории своей династии), философ-энциклопедист развернул энергичную научно-организационную деятельность. Член Парижской академии и Лондонского королевского общества, Лейбниц в 1700 г. организовал Прусскую академию в Берлине и стал ее первым президентом. Имел несколько встреч с Петром I, по заданию которого подготовил

план организации Академии наук в Санкт-Петербурге (реализована в 1725 г.).

Лейбниц — автор огромного количества научных и философских статей, трактатов, писем (свыше 15000), написанных на французском и латинском языках. Главным своим трудом считал «Теодицею» (1710, сам термин введен им же). Популярное (для принца Евгения Савойского) и краткое изложение своей оригинальной метафизики автор раскрыл в трактате «Монадология» (опубликована посмертно). В дальнейшем мы назовем и другие произведения Лейбница.

В конце XVII в. опубликовал в Англии несколько своих произведений один из самых выдающихся философов этого века Джон Локк (1632—1704). Учившийся в Оксфордском университете и несколько лет преподававший, он увлекся естественно-научным движением, сблизился с Робертом Бойлем, помогая ему в химических экспериментах. Сам Локк основательно освоил медицину, стал членом Лондонского королевского общества. Став врачом лорда Эшли Купера (граф Шефстбери), он примкнул к оппозиционной либеральной партии вигов и вынужден был покинуть вместе со своим патроном Англию, эмигрировав в Нидерланды, где прожил несколько лет. Лишь после «славной революции» 1688 г., приведшей к власти новую династию, сильно ограничившую ее роль и власть, Локк вернулся в Англию. Один за другим стали появляться его произведения, написанные в предшествующие годы. Философски наиболее значителен из них «Опыт о человеческом разумении» (1690), детально излагавший эмпиристскую философию, стремившуюся опровергнуть умозрительную метафизику, весьма распространенную на континенте (и представленную в Англии кембриджскими платониками). Один из активных борцов за веротерпимость, Локк сформулировал свои воззрения в «Послании о веротерпимости» (1689). Вместе с тем Локк — крупнейший социально-политический мыслитель своего времени, изложивший такие идеи в «Двух трактатах о правлении» (1690). Как теоретик педагогики он сформулировал свои идеи в «Мыслях о воспитании» (1693).

Философия Локка стала весьма влиятельной, особенно в следующем XVIII в. не только в Англии, но и во Франции.

В завершение сделанного, в основном персонального, обзора коснемся главной проблемы, обозначенной в заголовке этого параграфа — соотношения философии и религии. Раскрывая его, следует исходить из трех его аспек-

тов — методологическо-гносеологического, морально-социального и политического. Рассматриваемый период по сравнению со всеми предшествующими (в особенности средневековым) характерен сугубой ориентацией крупнейших его философов, которых сама эпоха (особенно в лице Лейбница) именовала новаторами, на математику и естествознание. Отсюда радикальное понятие «естественного света», которое употреблял и Аквинат, ориентируя его, однако, на умозрительно опытное знание и подчиняя «сверхъестественному свету» божественного откровения. Теперь прежде всего Декарт, великий математик и естествоиспытатель, энергичный защитник «здравого смысла», можно сказать, полностью порвал такого рода связь и разработал основательный метод совершенно достоверного в его понимании знания. Он применил его в своем первом (по приезде в Нидерланды) произведении «Мир, или Трактат о свете» к чисто физическому осмыслению космоса на основе механических принципов, заложенных Галилеем. Однако из соображений политической осторожности подчеркнул, что он верит в библейский рассказ о его кратковременном творении, а нарисованную им картину считает метафорической. Тем не менее, узнав об осуждении Галилея, Картезий отказался от публикации своего трактата. Однако в своем итоговом сочинении «Первоначала философии» (1644, на лат.яз.), задуманном как своего рода учебное пособие, автор, излагая свою эволюционистскую картину происхождения универсума (III, 45), снова оговорился о ее гипотетичности по сравнению с истинной картиной библейского креационизма. Впрочем, еще в упомянутом «Трактате о свете» автор привлек интеллектуализирующий компонент божественного творчества, приводя неоднократно цитированные выше слова из «Премудрости Соломона» о мере, числе и весе, вложенные Богом во все сущее.

Радикально заострив концепцию «двух истин», Томас Гоббс порвал всякую связь между философией и теологией. «Философия исключает теологию, т. е. учение о природе и атрибутах вечного, несотворенного и непостижимого Бога» (О теле, I, 8, XII. 3. Т. 1. с. 79), ангелов и всем бестелесном. Философия — система рационалистических действий, вскрывающая причины явлений и осмысляющая их по раскрытым причинам. Отрицая в соответствии с таким пониманием естественную теологию, принимавшуюся еще Бэконом, автор «Левиафана» (1651) трактовал религию подобно Демокриту как психологиче-

ский результат страха язычников перед грозными и непонятными явлениями природы. Вместе с тем догматы монотеистических вероучений — совершенно необходимая, хотя и абсолютно иррациональная духовная пища народных масс. Отсюда и определение религии в названном произведении. «Страх перед невидимой силой, придуманной умом или воображаемой на основании выдумок, допущенных государством, называется религией, не допущенных — суеверием» (Там же. Т. 2. С. 49). Пилюли религиозных догматов, по убеждению Гоббса, следует проглатывать не разжевывая. Но это — рецепт для «толпы». Вместе с тем убежденный антиклерикал, именовавший (в заголовке четвертой части «Левиафана») церковнослужителей (собственно католических) «царством тьмы», вместе с тем был и противником атеизма, разрушающего мораль. Для интеллектуальной же элиты существует «естественная религия», понятие которой Гоббс почерпнул, вероятно, в названном выше произведении Херберта Чербери.

Спиноза, досконально исследовавший Ветхий Завет, в духе концепции «двух истин» пришел к категорическому заключению, что «не должно приспосабливать ни Писание к разуму, на разум к Писанию», ибо «царство разума» — «истина и мудрость», царство же теологии, богословия — «благочестие и послушание» (XII, 6. Т. II. С. 198). Последовательный рационалист глубоко убежден, что «основания философии суть общие понятия и сама она должна заимствоваться только из природы; основания же веры суть история (возникновения Ветхого Завета. — *Авт.*) и язык, а заимствовать ее должно только из Писания и откровения» (Там же. С. 192). Еще более категорично, чем Гоббс, Спиноза отождествляет атеизм (в котором его обвинило множество современников) с аморализмом и в этом контексте противопоставлял религии, сближаемой и даже отождествляемой с философией, суеверие. «Между религией и суеверием, — писал он в одном из своих писем, — я признаю главным образом то различие, что суеверие имеет своей основой невежество, а религия — мудрость» (Там же. С. 630). Поскольку «толпу» (vulgus) невозможно избавить ни от суеверий, ни от страха, ветхозаветные тексты сохраняют по отношению к ней морально-педагогическую функцию, ибо «Писание принесло смертным очень большое утешение» (Там же. С. 202). Религия же интеллектуальной элиты совершенно рационализирована в духе деистической (у Спинозы пантеистической) «естественной

религии». Характерно, что и учение Христа философ сближал с такого же рода религией.

Следует также добавить, что убежденный антиклерикал и сторонник свободы мысли Спиноза четко осознал теснейший союз государственной власти (в первую очередь монархической) с носителями вероисповедных догм, чтобы вместе с ними «держать людей в обмане, а страх, которым они должны быть сдерживаемы, прикрывать громким именем религии, дабы люди сражались за свое порабощение, как за свое благополучие» (Предисловие к «Богословско-политическому трактату». Там же. С. 10). В свете всего сказанного понятно, почему автор решительно воспротивлялся попыткам перевести его трактат с латинского языка на голландский.

Конечно, здесь затронуты не все аспекты (и тем более нюансы) отношений религии и философии. Выше было упомянуто, как Паскаль и Ньютон, великие гении науки, стали людьми глубоко религиозными.

Рационализирующая методология философов-новаторов в ее отношении к математическому и опытно-экспериментальному естествознанию

Большинство из названных выше философов вдохновлялись строгостью математического мышления и открытиями нового естествознания, и некоторые из них делали их сами. Здесь прежде всего следует начать с Декарта, страстного искателя природоведческой истины, а также поборника философской. В своем «Рассуждении о методе»(1637) он писал, что в трудных вопросах науки «большинство голосов не является доказательством» и «гораздо вероятнее, чтобы истину нашел один человек, чем целый народ» (XII, 1. Т. 1. С. 259).

В античном разделе этого курса было отмечено, что Платон первым употребил выражение «диалектический метод», включавший элементы складывающейся логики, но еще более широкие понятийные конструкции, которые онтологизировались как самосущие идеи. Аристотель, создавший логику как совокупность законов и положений правильного мышления, совершенно необходимого не только в науке, выделил категорию *вероятностных* умозаключений, исходящих из правдоподобных посылок, в особенности свойственных обычному мышлению, повседневной практике. Хотя схоластики в известной ме-

ре усовершенствовали аристотелевскую логику, но теологическое содержание их опусов предопределило преобладание в них онтологических построений и оставляло их на платформе диалектики в общем в ее платоновском смысле. У Декарта, как и у других философов-новаторов XVII в., слово «диалектики» часто выступало синонимом слова «схоластики». Картезий же довольно резко выделял логику из диалектики, потому что, как выразился он в поздней «Беседе с Бурманом» (1648), «диалектика скорее нарушает здравый смысл, чем укрепляет его» (XII, Т. 2. С. 483), ибо допускает онтологизацию закона противоречия, которое «присуще лишь нашим идеям», мыслям, а отнюдь не вещам (Там же. С. 466). Последователи картезианской методологии Арно и Николь, основательно разработав ее, озаглавили свое произведение «Логика, или Искусство мыслить» (1662).

Однако это произведение не есть произведение только по формальной логике, ибо она одновременно конкретизирует и расширяет идеи, сформированные прежде всего в программном трактате «Рассуждение о методе». Сам Декарт здесь, как и в других своих произведениях (а до него уже Бэкон), указывая на необходимость силлогизмов логики в передаче уже *открытых* истин, подчеркивал, что задача подлинно эффективного метода состоит в том, чтобы вести исследователя по пути обретения *новых*, еще не известных истин. Более того, такой метод выявляется в неразрывной связи с конкретно научными исследованиями. Сам Картезий — автор трех такого рода исследований — «Геометрия», «Метеоры» и «Диоптрика», по завершении которых он и написал «Рассуждение о методе», принципы коего, по убеждению автора, проиллюстрированы в названных произведениях, представленных как приложения к нему.

Прежде чем переходить к этим принципам, необходимо подчеркнуть, что, подобно Бэкону, Декарт видит в открытых им науках эффективное средство подчинения природы. Первоначально он намеревался дать обобщающий заголовок своему «Рассуждению о методе» вместе с приложениями — «Проект всеобщей науки, которая сможет поднять нашу природу на более высокую степень совершенства...» (XII, Т. 1. С. 631). Здесь формируется принципиальное отличие новой методологии от умозрительности античной науки и тем более средневековой, когда она сливалась с философией, часто поглощавшейся религиозным морализированием. Развивающаяся теперь буржуазная цивилизация потребовала практически дей-

ственной науки, становившейся производительной силой — одно из оснований многих науковедов видеть начало науки только в эту эпоху. Выше мы стремились доказать ограниченность такой трактовки.

Можно также сказать, что Декарт встал на путь демократизации науки уже тем, что совершенно намеренно писал свое произведение по-французски, подчеркивая преимущество здравого смысла простых людей, занятых производством, перед церковной ученостью авторов латинских опусов. В этом же контексте Картезий рассматривал свою исследовательскую деятельность как общественное деяние, которое должно стимулироваться государственной властью (реализацией чего вскоре и стали академии наук).

Возвращаясь к проблеме наиболее широкого метода, применяемого в научных исследованиях, напомним, что в принципе он был уже сформулирован Галилеем, подчеркнувшим тотальную роль аналитического (композитивного) методов. Как увидим, они становятся — с различными особенностями и вариантами — базой научно-философской методологии в принципе у всех философов-новаторов. Но первый из них Декарт.

В «Рассуждении о методе» он устанавливает четыре главных его правила (в совокупности они обычно именуются в литературе «рационалистическим методом»). Второе из них гласит, что необходимо «делить каждую из рассматриваемых... трудностей на столько частей, сколько потребуется, чтобы лучше их разрешить» (XII, 1. Т. 1. С. 260). Это и есть собственно аналитический, индуктивно-эмпирический компонент метода. В «Логике, или Искусстве мыслить» Арно и Николя он трактуется как «метод разложения и может быть назван также методом нахождения (d'invention)», открытия истины (XII, 2. С. 306). В сущности, в нем и проявляется прежде всего *редукционалистская* суть науки, когда эмпирическая целостность предмета исследования выявляется в ее максимально простых элементах. Однако для осмысления новой целостности, потребной для решения той или иной научной задачи, необходимо выполнить и третье правило (еще важнее у Декарта первое, которое будет рассмотрено в дальнейшем) — «располагать свои мысли в определенном порядке, начиная с предметов простейших и легкопознаваемых, и восходить мало-помалу, как по ступеням, до познания наиболее сложных; допуская существование порядка даже среди тех, которые в естественном ходе вещей не предшествуют друг другу» (Там же. Т. 1. С. 260). Здесь

раскрывается синтетический, дедуктивный компонент метода, выявляющий *новую* целостность в понимании исследуемого предмета (и даже построения доктрины, как подчеркнуто в цитированном месте «Логики, или Искусства мыслить»).

Обобщающая суть аналитическо-синтетического метода Декарта с особой силой проявилась в его математических идеях и открытиях. Как явствует из его первого произведения «Правила для руководства ума» (1628—1629, неоконченный латинский трактат, опубликованный посмертно), методологические идеи автора были стимулированы его увлеченностью математикой. Античная математика, как констатировано выше, распадалась на геометрию, арифметику, астрономию и музыку. Ее воззрительность проявлялась в том, что геометрия была ведущей по отношению к остальным математическим дисциплинам. Правда, как мы видели, Аристотель в «Метафизике» говорил и о «всеобщей математике», но никак не развил эту идею, потому что совершенно не был математиком. Декарт же значительно дальше древнегреческих математиков пошел по пути ее формализации. Он сыграл решающую роль в становлении современной алгебры уже тем, что ввел буквенные символы, а также обозначил последними буквами латинского алфавита (x, y, z) *переменные* величины. Понятия числа и величины, ранее существовавшие раздельно, были объединены. Историческое значение декартовой «Геометрии» состоят в том, что здесь была открыта связь величины и функции, что ввело в математику идею движения. В дальнейшем благодаря открытиям Паскаля, но в особенности Ньютона и Лейбница, появились дифференциальное и интегральное исчисления, в которых идея движущихся величин открыла возможность исчислений самих различных объектов и далеко продвинула математическое естествознание.

Возвращаясь к Декарту, следует напомнить, что применение алгебраических методов к геометрическим объектам, введение системы прямолинейных координат означало создание *аналитической* геометрии, объединявшей геометрические и арифметические величины, которые в античной математике существовали раздельно.

В результате всех этих открытий понятие «Всеобщей математики» (Mathesis universalis), которое Декарт осмысливал уже в ранних «Правилах для руководства ума», приобрело предметную конкретность, ибо утверждал, что к области математики следует отнести «все те вещи,

в которых исследуется какой-либо порядок или мера (XII, 1. Т. 1. С. 90), во всех без исключения предметах как на земле, так и на небе.

Эпохальные результаты дало и применение Декартом своего метода в физике. Здесь он не только пересмотрел принципы аристотелевской квалититавистской физики, оставшиеся в общем незыблемыми и в схоластике, но и отказался от органически качественной натурфилософии Возрождения (которая сохраняла силу у Бэкона). Гилозоизм материи, господствовавший в Античности (за исключением, с некоторыми оговорками, — Демокрита и других атомистов) и возобновленный ренессансными натурфилософами, был перечеркнут Картезием. Аналитичность его редукционизма привела великого математика к отождествлению материи с протяженностью как ее единственным атрибутом. Здесь полностью перечеркивается аристотелевско-схоластический небесно-земной дуализм, ибо подчеркивает автор итоговых «Первоначал философии» (II, 23), «во всем универсуме существует одна и та же материя» (Там же. С. 359). «И материя неба не отличается от материи Земли».

Картезианская трактовка материи — континуалистская, ибо непрерывность телесной протяженности исключает какую-либо пустоту, которую следует мыслить лишь как относительную, а не абсолютную, как в атомизме. Континуальность материи соединяет физику Декарта с его метафизикой, которую нам предстоит рассмотреть. Теперь же напомним, что Декарт решительно отверг атомизм. Понятие атома как незримой и одновременно телесной частицы материи самопротиворечиво. Любая телесная частица способна к бесконечному делению, их движение осуществляется взаимоперемещением и требует только относительной пустоты, а не абсолютной.

Между тем Гассенди, восстановивший атомы Эпикура, все же трактовал их как мельчайшие тельца и подошел к понятию молекулы. За ним последовал химик Бойль. Понятие же совершенно пустого пространства, в котором движутся эти телесные частицы, принял и Ньютон, несмотря на тотальное свойство вселенской гравитации. Так встретились континуалистская и дисретистская трактовки бытия, заложенные, как мы видели, еще в Античности Парменидом и Демокритом.

Свой механистический редукционизм Декарт распространяет и на стихии древней натурфилософии — огонь, воздух и землю, которые в качестве элементов — корпускул — различаются лишь величиной и формой. Наиболее

же значимые результаты того же редукционизма определяются картезианским истолкованием *движения.* Аристотель был убежден в многообразии движений, истолкованных телеологически, ибо целью любого пространственного перемещения по достижении стихиями их «естественного места» становился покой. Наиболее совершенным, нескончаемым, самым «совершенным» космическим движением Стагирит считал круговое. Схоластическая натурфилософия (где она имела место) усложнила также телеологическим подходом понимание многообразного движения как «движения к теплоте» (нагревание), «движения к количеству» (рост), «движения к форме» и т. п. Декарт противопоставил этой традиции единственный и весьма простой вид движения — ***перемещение тел в пространстве***, «местное движение» (motus lockalis) — от одного к другому. Картезий сформулировал и три закона динамики (Первоначала философии, II, 37 – 40). Первый — закон инерции, противопоставленный закону самосохранения всего сущего органистической традиции. Второй — движение по прямой до встречи с тем или иным препятствием. Третий, наиболее умозрительный закон трактует создание двух тел и устанавливает равноценность движения и покоя. Этот закон стал весьма уязвим для критики, в особенности Лейбницем и Ньютоном, и был пересмотрен. Сейчас, однако, важно подчеркнуть, что установленные им законы динамики Декарт именовал «законами природы» (leges naturae), полностью лишенными антропоморфности и совершенно объектными (объективными).

Синтетический компонент в физике Декарта дал весьма глубокий для его эпохи результат в разработке космогонической концепции. Со времен древнегреческой доаристотелевской философии в европейской (как и в ближневосточной) мировоззренческой мысли исчезли представления о естественном происхождении неба, Земли, природы, не говоря уже о человеке. Монотеистический креационизм перечеркнул такие представления. Декарт, как отмечено, не раз говорил о своей приверженности официальному христианскому креационизму. Но все же ученый брал верх над верующим христианином, и он формулировал «гипотетическую» концепцию происхождения и эволюции неба, Земли, природы (включая в принципе и растения), ибо, как подчеркнул он в «Рассуждении о методе» (V), природа всех вещей «гораздо легче познается, когда мы видим их постепенное возникновение, нежели тогда, когда мы рассматриваем

их как вполне уже образовавшиеся» (XII, 1. Т. 1. С. 276 Еще более четко эта мысль сформулирована в «Первоначалах философии», III, 45). Действие сформулированных их автором трех законов движения постепенно и спонтанно — после творения материи Богом (см.дальше) — преобразовало хаотическое вихреобразование, движение названных выше трех элементов материи в наш космос. Одни из них образовали звезды и Солнце, другие Землю и планеты. Идея вихреобразного движения материальных частиц позволила Декарту объяснить суточное движение Земли вокруг своей оси и ее годовое движение вокруг Солнца. Конечно, космогония Картезия не более чем система механистической натурфилософии, слабо осмысленная математически. Однако более многосторонняя, обоснованная законами механики Ньютона космогонистическая концепция Канта—Лапласа появилась лишь через полтора века после картезианской.

Ньютон, великий английский естествоиспытатель и математик, в своих исследованиях неукоснительно следовал девизу Лондонского общества — «ничего со слов». Опытный аналитизм и математический синтетизм отражен в самом названии его эпохального труда. Оно противопоставлено декартовскому итоговому произведению «Начала (первоначала) философии» введением двух уточняющих слов — «*Математические* начала *натуральной* философии».

Сила аналитизма великого естествоиспытателя проявилась еще до написания этого произведения в его занятиях оптикой, отраженных в работе «Новая теория света и цветов» (1672) и других произведениях на эту тему. Открытие дисперсии света, осуществленное здесь, имело огромное мировоззренческое значение. Веками и тысячелетиями все люди, и за ними и философы воспринимали свет и тьму как наиболее естественные, всегда наличные природные противоположности. Платоническо-неоплатоническая, затем средневековая (Роберт Гроссетест) и ренессансная натурфилософия (Патрици) трактовала свет как главную мировую субстанцию. Даже Декарт назвал свое первое произведение (неопубликованное) «Мир, или Трактат о свете». Казалось, что нет более простой и устойчивой мировой субстанции, чем «белый свет». Теперь же опыты Ньютона с преломлением цветов через призму доказали сложность белого света. Белизна оказалась не первоначальной и простой, а составной — т. е. составленной из красного, желтого, синего, фиолетового и других цветов.

Открытие же непреложных законов классической земной и небесной механики, подводившее итог открытиям Коперника, Кеплера, Галилея, Декарта, сверхэпохально. Законы инерции, изменения количества движения пропорционально приложенной силе и равенства действия и противодействия делали покой вторичным по отношению к движению. Они обобщались открытой Ньютоном таинственной силой гравитации, всемирного тяготения, действующего на расстоянии, как через среду, так и через пустоту. Эта внешне антропоморфное универсальное свойство побудило Лейбница и других философов объявить эту силу аналогичной схоластическим «скрытым качествам». Ньютон отвечал на такие возражения указанием на ее действие в каждый миг существования тел и самой человеческой жизни. От измышления же гипотез (в смысле домыслов), подчеркивал эмпирист-аналитик, он воздерживается. Но тем не менее принцип атомизма, абсолютного пространства как вместилища атомов (и одновременно чувствилища божьего) и абсолютного времени как равномерного потока были, можно сказать, метафизическими «гипотезами», о чем будет сказано в дальнейшем.

В предшествующем изложении мы много раз противопоставляли органистическо-целостное видение мира его механистическо-частичной трактовке и ее цивилизационным результатам. Выше многократно фиксировались, начиная с Античности, подходы к проблеме «машины мира», которую Бог исторг из ничто в первую очередь. Точная формулировка ньютоновской механики, можно сказать, окончательно — для своей эпохи — зафиксировала контуры этой «машины» и теперь тотальный термин «механицизм» приобрел максимальную точность и узость.

Механика великого исследователя, в огромной мере увеличившая практически-производственные возможности человека, знаменовала вместе с тем значительное усиление воздействия специальных наук на философские концепции. Сам автор «Начал» в предисловии к их первому изданию писал, что «...было бы желательно вывести из начал механики и остальные явления природы...» (XIII, 10. С. 3). В дальнейшем мы увидим, как это делали некоторые философы.

Аналитический и синтетический методы по-разному понимались и применялись различными философами рассматриваемого века. Гоббс многократно подчеркнул, что подлинное естествознание, физика невозможны без математического осмысления. Под влиянием Галилея

(с которым познакомился во время своего путешествия в Италию) он писал в сочинении «О теле», первой части его системы, что математика, исчисление полностью заменяет традиционную логику. Однако в отличие от Галилея и тем более Декарта Гоббс не был экспериментирующим естествоиспытателем. Его математические познания не выходили за пределы арифметики и геометрии Евклидовых «Начал», высоко ценимых философами-новаторами этого века. Математизированный анализ в области физики является исчерпывающим и не требует синтеза, ибо доскональное выявление частей той или иной целостности означает полное ее постижение, поскольку «целое и совокупность всех его частей идентичны» (XII, 3. Т. 1. С. 142). Так мог рассуждать философ, не наделенный даром творческого математика-экспериментатора. Хотя и сторонник Галилея, Гоббс был далек от его гипотетико-дедуктивного метода.

Вместе с тем Гоббс признавал эвристическую роль синтетического метода. Но она проявляется в области этики и политики, морально-социальной философии, в которой исходным данным выступала человеческая природа. В дальнейшем мы коснемся социальной доктрины Гоббса, в которой современники признавали его особенно глубоким мыслителем.

К аналитическому и синтетическому методам прибегал и Спиноза. На его методологию, даже больше чем на методологию Гоббса, оказали воздействие «Начала» Евклида, хотя и Спиноза, весьма интересовавшийся математическим естествознанием, не был экспериментирующим естествоиспытателем. Его главный, если не исчерпывающий, интерес был сосредоточен на человеческой реальности, исходя из которой он выстроил грандиозную систему метафизики, о которой пойдет речь в дальнейшем. В этих областях и проявился аналитический метод. В своем неоконченном «Трактате об усовершенствовании разума», вслед за Декартом, автор подчеркнул, что, «если вещь, составленную из многого, разделить мышлением на простейшие части и обратиться к каждой в отдельности, то исчезнет всякая смутность» (XII, 6. Т. I. С. 341).

Эвристичность спинозовского аналитизма с наибольшей силой проявилась в исследовании морально-психологической реальности, осуществленном в «Этике». Впрочем, и здесь он был упрежден декартовскими «Страстями души». Синтетический метод у Спинозы, использованный в его морально-социальной философии, в его ме-

тафизике, нашел своеобразное преломление в «геометрическом способе» изложения содержания «Этики» с ее определениями, теоремами, доказательствами, короллариями, аксиомами. В принципе евклидовский способ исследования и изложения, представлявший попытку введения в философию аксиоматического метода, с необходимостью оказался здесь совершенно внешним. Отсюда многочисленные схолии и прибавления, более логично и адекватно излагающие тот же материал.

Аналитическая устремленность рационализирующей методологии философов-новаторов приводила у углублению разделенности субъектного и объектного. В Античности она была заложена Демокритом в его различении темного знания, многообразные чувственные образы многими отождествляемые с самим бытием, и светлого, интеллектуального знания, проникающего к атомарному бытию с его ограниченной протяженностью, различием фигур и их сочетаний. Галилей возобновил эту принципиальную субъект-объектную позицию. Ее продолжили и углубили, в сущности, все философы-новаторы. Подлинные свойства материи, постигаемые сугубо интеллектуально и всегда ей присущие, — протяженность, внешняя форма, движение или покой и числовая определенность. Все же чувственно воспринимаемые свойства — цвет, звук, запах, вкус — всегда изменчивы и характерны лишь для человека. Бойль и Локк назовут интеллектуально воспринимаемые свойства *первичными*, а чувственно воспринимаемые *вторичными*. К первичным качествам Локк добавил плотность (непроницаемость). Здесь проявилось различие между рационализмом и эмпиризмом-сенсуализмом в более узком гносеологическом смысле.

Проблема чувственного и рационального, опытного и интеллектуального факторов в методологии и гносеологии выдающихся философов XVII в.

Она рождается, в сущности, вместе с философией и неразрывно связана с еще более широкой проблемой познаваемости мира. Их усложнение и углубление по сравнению с Античностью и тем более Средневековьем, определились фактором расширявшегося индивидуального и социального опыта, с чем мы встретились уже у позднеренессансных философов. Фактор же рациональный, интеллектуальный многократно возрос в результате

огромного развития экспериментального естествознания и математического знания, весьма углубивших вопрос роли общих понятий в науке и философии.

В историко-философском осмыслении этой проблематики давно укрепилось понимание противостояния эмпиристов, настаивавших на решающем значении опыта в познавательном процессе, и рационалистов, подчеркивавших ведущую роль интеллектуальной компоненты человеческого сознания. Хотя такое противостояние действительно первостепенно, но не менее существенно и понимание взаимодействия опытного и рационального в процессе познания. Ясно и просто выразил суть одностороннего подчеркивания чувственного и интеллектуального факторов замечательный чешский теоретик педагогики и философ Ян Амос Коменский (1542 – 1670), разрабатывавший идею *пансофии* — энциклопедической системы знания, в частности в сочинении «Предвестник всеобщей мудрости» (1638). «Тот, кто желает идти только под руководством чувств, никогда не поднимается в отношении своей мудрости над толпой, никогда не может представить себе, что Солнце больше Земли, что земля шарообразна и пригодна для проживания со всех своих сторон. Если же кто, наоборот, будет искать спасения только в разуме, делая чисто спекулятивные выводы, не опирающиеся на свидетельства чувств, тот, впадая в химерические мечты, создает себе собственный мир, каким является платоновский, аристотелевский и т. д.» (XII, 7; 66. С. 33).

Родоначальником эмпиризма в новоевропейской гносеологии обычно считается автор «Нового Органона». Действительно, выше была рассмотрена его позиция, согласно которой тонкость природы значительно превосходит тонкость размышлений (особенно облеченных в силлогистическую форму) и эффективные понятия образуются постепенно на основе опыта. Однако Галилей наделенный математическим умом, в своих экспериментах опирался на гипотетико-дедуктивный метод, подтверждаемый (или не подтверждаемый) опытами. Декарт в принципе шел по тому же пути. Правда, в «Рассуждении о методе», разочаровавшись в схоластической учености и оставив «книжные занятия», он подчеркнул, что «решил искать только ту науку, которую мог обрести в самом себе или же в великой книге мира» (XII, 1. Т. 1. С. 255). Внимательный наблюдатель и увлеченный экспериментатор, но одновременно и великий математик, в своих исследованиях акцентировал внимание прежде всего на тех идеях,

которые он усматривал «в самом себе». Здесь мы встречаемся прежде всего с великой проблемой интуиции.

Еще в «Правилах для руководства ума» (II и др.) автор подчеркнул, что самым важным в его аналитической методологии является тщательное разыскание наиболее абсолютного элемента, без которого невозможна «всеобщая математика». Таковой Декарт называет *интуицией ума* (intuitus mentis). Она становится и первым правилом рационалистического метода в «Рассуждении о методе» — «включать в свои суждения только то, что представляется моему уму столь ясно и отчетливо, что никоим образом не может дать повод к сомнению» (XII, 1. Т. 1. С. 260). такое понятие, противопоставленное смутности и нечеткости чувственных образов, составляет устой достоверного, математизированного знания, его максимальную, предельную концентрацию.

Интуиция — одно из наиболее загадочных — психологических и философских — феноменов человеческого сознания и познания. В ней трансформируется информация, результаты которой выражают *целостность* чувственно-интеллектуального и интеллектуально-чувственного постижения, нередко проявляющегося быстро или даже моментально. В предшествующей Декарту, как и современной ему гносеологии акцент в понимании интуиции переносился то на чувственный, то на интеллектуальный компонент интуиции. Выше мы встречались с иррационалистической его трактовкой Августином в его концепции озарения, неожиданно просвещающего человеческое познание и сознание внеприродным Богом. Другой аспект присущей ему (в меньшей мере и ангельским интеллигенциям) интуиции, наиболее четко сформулированный Аквинатом, определяется всесилием и мгновенностью божественного познания и знания.

Другой смысл термина «интуиция» («пристальное всматривание») сближал ее с чувственным знанием, в котором фактор непосредственности лежит, так сказать, на поверхности (особенно в зрении, образовавшем смысловую основу этого латиноязычного термина). Акцентирование опытно-сенсуалистического фактора Оккамом и другими номиналистами XIV в., а затем некоторыми ренессансными натурфилософами, приводило к сближению понятия интуиции с чувственным знанием.

Декарт, придя к непоколебимому убеждению в основоположности интуиции для эффективности метода, секуляризовал ее и одновременно противопоставил темноте и неопределенности чувственно-опытного знания. От-

сюда его знаменитое определение чисто *интеллектуальной* интуиции в «Правилах для руководства ума» (III): «Под интуицией я подразумеваю не зыбкое свидетельство чувств и не обманчивое суждение неправильно слагающего воображения, а понимание (conceptum) ясного и внимательного ума, настолько легкое и отчетливое, что не остается совершенно никакого сомнения относительно того, что мы разумеем». Такое понимание «порождается одним лишь светом разума и является более простым, а значит, и более достоверным, чем сама дедукция» (Там же. С. 84). Примеры так понимаемой интуиции Декарт приводил неоднократно. В самом значимом своем философском произведении «Размышления о первой философии» (1641 – 1642), во французском переводе, авторизированном Картезием, — «Метафизические размышления») принципиальное различие между чувственным представлением и постижением посредством умственной интуиции разъяснено на примере треугольника и тысячеугольника — первый легко воображается, а второй мыслится без всякого воображения. Простых и предельно ясных интуитивных истин в человеческом уме великое множество. Чисто интеллектуальны логические законы тождества и непротиворечия, а также аксиомы математического характера, являющиеся связью понятий. Таковы истины — «две величины, равные третьей, равны между собой», «из ничего не может произойти нечто» и т. п. Такого рода понятий и аксиом огромное множество. Одни из них очевидны сразу, другие выявляются и в повседневной жизни, и тем более в научных исследованиях.

Интуиции, по Декарту, образуют исходный пункт процесса рассуждения. Ведь это — непосредственные, абсолютные, всеобщие истины, от которых отправляется дедукция, приводящая ко все более частным, *опосредованным* положениям — пропорционально длине дедуктивной цепи. Процесс этот требует напряжения памяти. Чтобы не упустить возможного разрыва такой цепи, необходимо четвертое правило картезианского рационалистического метода — так называемая энумерация (перечисление, или полная индукция).

Однако картезианский аналитический и одновременно дедуктивно-синтетический метод, сколь бы ни подчеркивал Декарт его чисто интеллектуальные свойства, утратил бы свою эффективность, если бы игнорировал *опытный* фактор. Уже в «Правилах для руководства ума» (V) автор иронизирует над теми философами, «которые, пре-

небрегая опытами, думают, что истина выйдет из их собственного мозга, словно Минерва из головы Юпитера» (Там же. С. 92). В противоположность таким философам автор «Рассуждения о методе» категорично заявил: «Что касается опытов, то я заметил, что они тем более необходимы, чем далее мы продвигаемся в знании» (Там же. С. 287). Собственными экспериментами Декарт показал и доказал, что рационалистический метод, если он не хочет выродиться в умозрительно-схоластическое «рассуждательство», обязан контролировать свои выводы опытом, уточняя их и памятуя, что они весьма часто неоднозначны.

В целом, однако, Картезий, впадая в односторонность, отдавал инициативу в научно-экспериментальном исследовании только интеллектуальному фактору методологии, противопоставив его опытно-эмпирическому, который в основном был все же сведен к роли практического индикатора интуитивно-дедуктивных истин. Великий методолог прекрасно понимал необходимость опытно-чувственной ориентации в «жизненной практике». Но здесь господствует только правдоподобное знание (Первоначала философии, I, 3), «вера». Другое дело математизированная теория, для которой совершенно необходима *достоверность*, чуждая всякой вероятности. С отражением этой установки мы встретимся в метафизике Картезия.

Бэконовская установка на экспериментирование, подчеркивающая превосходство природы над умом и опытного начала над интеллектуальным, была продолжена естествоиспытателями Лондонского общества. Роберт Бойль демонстрировал эффективность приемов, посредством которых феномены природы становятся в необычные условия и выявляются неожидаемые, новые факты, некоторые из коих оказываются искомыми экспериментатором. В принципе этим же путем следовал и Ньютон в своих исследованиях в оптике, в которых, «не измышляя гипотез», получил такой эпохальный результат, о котором сказано выше.

Возвращаясь теперь к гносеологии Декарта, напомним, что абсолютизация интеллектуальных интуиций, совершенно независимых от опыта, неразрывно связана у него с убеждением во врожденности идей, составляющих, как и интуиции, естественный свет человеческого ума. Однако не все идеи следует трактовать как подлинно врожденные. В «Размышлениях о первой философии» (III) автор говорит о трех разновидностях идей. Приобретенные идеи — например, идея Солнца — проникают

в человеческий ум извне через чувства, но независимо от его воли. Они с необходимостью связаны с образностью, неустойчивы и минимально истинны. Все чувственные образы-идеи — цветовые, звуковые, обонятельные, осязательные — относятся к этой категории людей.

Их вторая разновидность — это идеи, образуемые человеческим умом на основе предшествующих идей. Такова, например, та же идея Солнца, но осмысленная астрономически, что невозможно без глубинных идей нашего ума. Степень устойчивости, истинности таких идей значительно выше, чем у предшествующих.

Наконец, предельно устойчивы, абсолютно истинны собственно *врожденные* идеи человеческого духа. Полная независимость от чувственно-образного содержания, их отчетливость, ясность и простота делают их критерием истинности двух первых разновидностей идей. Первостепенную роль среди врожденных идей играют идея субстанций, а наибольшую — идея актуально бесконечного Бога. Но они составляют уже главное содержание метафизики Декарта, о которой речь впереди.

Убеждение во врожденности идей в принципе представляло продолжение платонизирующей традиции. У Декарта еще в большей мере, чем в свое время у Платона, такое убеждение сложилось в связи с попытками разрешить загадку достоверности математического знания, неразрешимую с позиций повседневного чувственного опыта. Конечно, Картезий в трактовке этой сверхтрудной проблемы был далек от всякого мифологизма. Понимание врожденности он совершенно не упрощал, приписывая его и несмышленышам, у которых «ум настолько погружен в тело, что все свои мысли он черпает лишь из телесных воздействий» (XII, 1. Т. 1. С. 451). Осознание врожденности идей свойственно лишь зрелому человеку, в сущности даже только погруженному в научные исследования и осознающего их философу.

По поручению Декарта его корреспондент Мерсенн разослал тексты «Размышлений о первой философии», которые тот передал семерым философам, теологам и математикам, сделавшим свои возражения на гносеологическое и метафизическое их содержание. Получив их, осторожный Картезий опубликовал теперь свое главное философское произведение вместе с полученными возражениями и своими ответами на них. В интересующем нас здесь контексте мы рассмотрим возражения Гассенди и Гоббса.

Оба они исходили из позиций сенсуализма с его основоположной формулой — «нет ничего в уме, чего прежде

не было бы в чувстве». Гассенди, как выше сказано, в своей гносеологии в общем следовал за Эпикуром, самым последовательным и крайним сенсуалистом в истории предшествующей философии (хотя приведенная формула принадлежит не ему). В духе номинализма Гассенди был убежден в несомненности и самодостоверности единичного и в иллюзорности всеобщего, если его рассматривать, как Декарт, в отрыве от единичного и в противопоставлении ему. Подобно Эпикуру сенсуалист именно чувства считал критерием истинности наших мыслей, ибо чувства ближе к природе, к вещам, чем ум, и т. п. (см. гносеологию Эпикура в античной части данного курса). Для Гассенди совершенно не приемлем платонизирующий априоризм Декарта. С позиций эмпиризма его оппонент утверждал, что суждение «Целое больше части», которое Декарту и сходно мыслившим с ним философам представляется априорным, самоочевидным, в действительности формируется в результате постоянного наблюдения именно такого отношения между целостностью и частичностью.

Гоббс тоже был последовательным номиналистом и сенсуалистом, хотя следовал не Эпикуру, а развивал в новых условиях линию Оккама. Автор произведения «Человеческая природа» (1640) осознавал трудность эмпирического обоснования всеобщего, без которого нет математики и вообще науки, ибо, сколько бы раз опыт ни подтверждал то или иное предположение, из этого мы «вообще не можем получить никакого положения, имеющего характер всеобщности» (XII, 3. Т. 1. С. 524). С другой стороны, в общефилософском введении к «Левиафану» автор сформулировал свою категорическую позицию сенсуалиста: «...Нет ни одного понятия в человеческом уме, которое не было бы порождено первоначально, целиком или частично, в органах ощущения» (Там же. Т. 2. С. 9). Казалось бы, два эти высказывания взаимнопротиворечивы. Однако Гоббс в своих «Возражения» Декарту и в последующих произведениях обосновал иное, чем французский философ, понимание мышления. Рационалист Картезий, в соответствии со своими интуитивно-дедуктивным методом трактовал мышление (cogitatio) максимально широко — как непосредственное осознание всех проявлений человеческой психики, не только действий рассудка и разума, которым присущи врожденные идеи, но и явления чувств и воображения, представляющих собой как бы ослабленное мышление. Принципиальный сенсуалист и эмпирист, Гоббс подчеркивал, что ре-

альность мышления выражается в *языке*, в *речи*, выражающей индивидуальный и социальный *опыт*. Он доставляет прежде всего *знание фактов* (cognitio), без чего невозможна никакая повседневная жизнь. Но от такого знания до математизированной науки весьма далеко. Однако речь, выражающая мыслительный опыт, заключает в себе два уровня. Первый из них, фиксируемый в словах языка, в сущности, психологичен. На этом уровне слова выступают как *метки* (nota), выражающие индивидуально (и нередко весьма субъективно) мыслимую связь событий и вещей. Но человеческое общение наполняет такие слова более широким и глубоким межиндивидуальным познавательным содержанием, в результате чего слово становится *знаком* (signum).

Современная концепция языка как знаковой системы исследует языки естественные, которыми люди владеют как бы от природы, и языки искусственные, символические, создаваемые или для определенной цели и употребляемые в различных науках. Номиналистическая позиция Гоббса отрицает наличие естественных языков. Непрерывное образование новых слов и тем более формирование новых языков у племен и народов свидетельствует, по его убеждению, об искусственности языков, наиболее употребительные знаки которых возникают по соглашению между людьми. Они стимулируют обмен мыслями и делают более интенсивным общение между людьми. В этой связи Гоббс называет также слова *именами* (nomina — номинализм).

Здесь английский философ продолжает и углубляет критику схоластического реализма как *вербализма*, догматически уверенного в магической силе слов и не понимающего их многозначности. Автор «Левиафана» (гл. IV) весьма иронично относился к такого рода догматизму: «...Для мудрых людей слова суть лишь марки, которыми они пользуются для счета, для глупцов же они полноценные монеты, освещенные авторитетом какого-нибудь Аристотеля, или Цицерона, или Фомы, или какого-нибудь другого ученого мужа» (Там же. Т. 2. С. 27).

Совершенствование познания невозможно без стремления к выработке все более точного и гибкого научного и философского языка. При этом в особенности необходимо осознание *многозначности* слов, без чего невозможно достижение достоверности математического типа. Но здесь проявляется принципиальное различие между рационалистической методологией Декарта и сенсуалистической методологией Гоббса. Для первого из них

исходные основания знания — интеллектуальные интуиции, абсолютные, непосредственные усмотрения понятийно мыслящего ума, главное проявление присущего ему «естественного света». Сенсуалистическая позиция Гоббса исключает такие внеопытные понятия. Он не признает интуиций и противопоставляет им *дефиниции* — по возможности точные определения слов, фиксирующие то их содержание, которого требует научный контекст.

В отмеченной выше полемике между английским и французским философами вокруг «Размышлений о первой философии» первый как последовательный номиналист трактует ощущение единичной вещи, сохраняющейся в памяти и закрепленной в слове, как *абсолютное знание*. Общие же понятия, находящиеся в уме, только имена — знаки не вещей самих по себе, а только наших мыслей о них. Поэтому, говорит автор «О теле» (II, 4; III, 78), «в мире нет ничего более общего, кроме имен», а «между именами и вещами нет никакого сходства и невозможно никакое сравнение» (Там же. Т. 1, С. 83, 97). Так, утверждая произвольность, условность устанавливаемых людьми знаков-имен, Гоббс пришел к *конвенциалистской* трактовке знания, не только обыденного, но и научного. Чем отвлеченнее имена («имена имен»), тем конвенциональнее выражаемое ими содержание. Если восприятие фактов и их наличие в памяти, по Гоббсу, непосредственны, то их связь, устанавливаемая в науке, — знание только относительное. Онтологическое содержание истинности автор «Левиафана» полностью отрицает — «истина и ложь суть атрибуты речи, а не вещей» (Там же. Т. 2, С. 25).

Декарт в своем «Ответе» на «Возражение» Гоббса увидел его антионтологический конвенционализм, который, по убеждению Картезия, противоречит научному, предметному знанию. В частности, он подметил противоречивость своего оппонента, отрицающего наличие — в принципе у всех людей — интеллектуальных интуиций и одновременно утверждающего возможность установления общеприемлемых знаков-слов. Если это так, то почему же договариваются люди, говорящие на разных языках?

В истолковании знания Спиноза близок к Декарту. Правда, не будучи экспериментирующим естествоиспытателем, опытное знание он трактовал как ежедневную жизненную необходимость, в силу которой «нам приходится следовать тому, что наиболее вероятно», ибо «человек умер бы от голода и жажды, если бы не захотел пить и есть до тех пор, пока у него не было бы совершенного

доказательства того, что пища и питье пойдут ему на пользу» (III, 6. Т.II, С. 585–586). Таков повседневный опыт, в котором компонент знания Спиноза считал беспорядочным, *смутным* (experientia vaga). Хотя на нем, по убеждению философа, основаны такие науки, как медицина и педагогика, его теоретическая ценность невелика. Ибо в чувственных идеях как идеях воображения неразличимо переплетены образы внешних вещей и самого воспринимающего их тела. Телесное даже преобладает здесь над духовным. Такие идеи весьма случайны, ассоциативны, индивидуальны. Истинность их минимальна, но их ошибочность и даже ложность могут стать максимальными, если кто-то в своих суждениях, переоценивая их познавательную значимость, ту или иную их частность превращает в тотальность.

В принципе опытным знанием является и *абстрактное* знание, выражающееся в словах. Оно образуется не в результате взаимодействия человека с внешними вещами, а посредством словесной информации, «понаслышке» (напоминая идолы рыночной площади Бэкона). «Такое знание выражается в универсалиях (notiones universales). В этом контексте Спиноза подобно Гоббсу, опираясь на номиналистическую традицию, подвергает критике вербализм схоластических универсалий, который подменяет понятийное мышление чисто словесной тенью его. Автор «Этики» постоянно предостерегает от ошибок смешения «универсального с единичным и вещи лишь мыслимые или сущности абстрактные — с реальными существами» (Там же. Т. 1, С. 452), призывая тщательно различать «образы, слова и идеи». Познание из беспорядочного опыта вместе с неопределенностью абстракций познания понаслышке образуют всегда недостоверное *мнение* (opinio).

Спиноза противопоставляет ему второй род познания, оперирующий четкими *общими понятиями* (notiones universales), диаметрально противоположными неопределенности универсалий. Общие понятия образуют истины математического типа и выражаются в аналитических суждениях, в которых связь субъекта и предиката, конкретизирующего его признаки, основана на законе непротиворечия. Адекватность таких истин выявляется в их связности в дедуктивном процессе выводного знания, всегда дающем — при правильном его проведении — достоверный вывод. Его надындивидуальность, по Спинозе, является как бы «духовным автоматом». Если сила и интенсивность опытно-абстрактного знания прямо пропор-

циональна количеству чувственных контактов с внешним миром, то «духовный автомат» действует тем успешнее, чем меньше таких контактов. Ведь надындивидуальные «общие понятия», составляющие такой «автомат» и фиксирующие аналитические успехи математического естествознания, ценимые Спинозой по примеру Декарта предельно высоко, — это «чистые» концепты, лишенные всякой чувствительно-образной примеси. Интеллектуально-интуитивное начало, образует «фундамент рассуждения», исходные пункты его дедуктивной цепи.

Вместе с тем спинозовская трактовка интуиции шире декартовской. Она определяется автором «Этики» его постоянным стремлением постигнуть *целостность* вещи, ее вневременную «природу», недоступную органам чувств. Будучи вершиной человеческого познания, его третьим родом, она связана со вторым его родом, рассудочно-разумным знанием. Возможно, под влиянием Гоббса автор «Этики» увязывает интеллектуальность истинности с составлением точных определений, но в стремлении «объяснить не значение слов, а сущность вещей, давать им не словесные, а предметные определения» (III, 6. Т. 1, С. 512). При этом в силу своей полной независимости, самостоятельности интуиция фиксирует истинную, совершенно *адекватную* идею, «которая, будучи рассматриваема без отношения к предмету, к объекту, имеет все свойства или внутренние признаки истинности» (Там же. С. 403). Если опытно-абстрактные истины всегда неадекватны, частичны, то истины интуитивно-демонстративные предельны, абсолютны. Они составляют эталон достоверности, позволяющий отличить подлинное знание от случайных, недостоверных знаний, представляют имманентный критерий истинности: «Как свет обнаруживает и самого себя, и окружающую тьму, — подчеркивает автор «Этики», — так и истина есть мерило (norma) самой себя и ума» (Там же. С. 440).

Другая особенность трактовки интуиции как максимальной концентрации познавательных сил человека Спинозой — в отличие от Декарта — состоит в убеждении первого в возможности постичь на ее основе не только природу, сущность любой вещи, но и весь мир в его, казалось бы, неохватной целостности. Здесь мы подошли к метафизике Спинозы, о которой речь впереди.

Опытная компонента познания, в принципе присущая как эмпиристам, так и рационалистам, с наибольшей последовательностью в рассматриваемом веке, была разработана ровесником Спинозы Джоном Локком, опублико-

вавшим свои главные произведения только в конце жизни. В отличие от Декарта и Спинозы и подобно Гоббсу и Гассенди автор «Опыта о человеческом разумении» (1690) исходил из традиционного принципа сенсуализма — «нет ничего в уме, чего ранее не было бы в чувствах». Но в отличие от Гоббса, не говоря уже о Декарте, Локк не имел никакой склонности к математике и к математическому естествознанию. Близкий друг Бойля, он, в сущности, продолжал бэконовскую линию опытного исследования, чуждого математической дедуктивности. Следуя девизу Лондонского естественно-научного общества и будучи его членом, Локк увлекался *описательным* естествознанием и стал специалистом в области медицины. Вместе с тем философские стремления Локка весьма отличны, если не противоположны, бэконовским. Если определяющая цель эмпиристической методологии автора «Нового Органона» состояла в выявлении подлинных причин и «форм» природы, то автор «Опыта о человеческом разумении» сосредоточил свой интерес на анализе познавательной духовности человека. У Бэкона преобладает объектное начало, а у Локка субъектное.

Оно выражается в названном произведении в *критике врожденных идей*. Здесь Локк выступает против платонизирующей традиции, которая в Англии была в особенности представлена кембриджскими платониками (а до них и Хербертом Чербери). При этом великое платоновское слово «идея», заключавшее в себе как широкий логический, так и онтологический смысл, было наполнено у Локка (затем и у других английских эмпиристов) прежде всего смыслом *психологическим*. На примерах психики детей, людей, лишенных психологической нормы, американских и других туземцев, мышление которых весьма отлично от мышления людей европейской цивилизации, Локк утверждает отсутствие *всеобщности* математических, логических и тем более метафизических идей. Еще легче, по Локку, доказать отсутствие врожденности «практических», т. е. нравственных, понятий вследствие их огромной пестроты у различных народов и их неустойчивости у одного и того же народа в различные периоды его жизни (в противоположность идее Херберта Чербери о врожденности принципов «естественной религии», свойственных всем людям, но искажающихся в различных обстоятельствах их исторической жизни). Нельзя даже говорить о врожденности идеи Бога, ибо существует множество атеистов, не имеющих никакой идеи Бога, как и совести.

Отсутствие врожденности идей в человеческой психике исключает наличие каких-либо доопытных знаний, противопоставленных даже житейской вере, ибо «в науке каждый имеет столько, сколько он действительно знает и понимает, а то, чему он только верит, что принимает на слово, это только обрывки» (XII, 11. Т. 1. С. 151).

Все сказанное с необходимостью приводит Локка к старинной идее, согласно которой душа новорожденного представляет собой «чистую доску» (tabula rasa), которую последующий опыт заполняет все новыми и новыми письменами.

Это происходит прежде всего благодаря *внешнему опыту* (sensation), получаемому посредством зрения, слуха, осязания. Внешний опыт максимально соответствует тому, что в гносеологии выражается термином *сенсуализм*, классическим поборником которого в Античности был Эпикур, а в рассматриваемое время им стал в основном Гассенди. Однако усложнение личностного начала, чему в немалой мере способствовала христианская, вообще монотеистическая, мистика, выявило упрощенность увязывания такого начала только с внешними воздействиями вещей на человеческий дух. Локк был далек от всяких мистических настроений, однако под влиянием Декарта, глубоко поставившего проблему человеческого мышления, он стал трактовать его содержание как *внутренний*, глубинный опыт, осознание своей внутренней, психологической деятельности. Локк именовал его *внутренним чувством*, или *размышлением* (reflexion). Эти волевые и интеллектуальные состояния человеческого духа, постигаемые посредством интроспекции — «восприятие, мышление, сомнение, вера, рассуждение, познание, желание»» (Там же. С. 155).

Внутренний опыт вместе с внешним трансформируют локковский сенсуализм в *эмпиризм*. Но соотношение двух этих разновидностей опыта непросто. Хронологическое первенство принадлежит внешнему опыту, и в детстве преобладает именно он. Формирующийся с возрастом внутренний опыт отнюдь не находится в прямой зависимости от внешнего, ибо он у нормального человека представляет устойчивую и даже самосущую сферу, которая в принципе способна функционировать независимо от внешнего опыта, что весьма часто и происходит. Именно такая особенность внутреннего опыта объясняет столь важную особенность человеческого духа, как наличие в нем определенных задатков, в сущности независимых от внешнего опыта. Следует различать, согласно Локку, от-

сутствие врожденных идей, как внеопытного знания, и вместе с тем наличие определенной способности, *предрасположенности* к той или иной деятельности. Они могут быть весьма различными даже среди людей одинакового воспитания. Эта идея Локка сделала его значительным теоретиком педагогики. Но и при всем различии способностей в деле воспитания как приобретения знаний и навыков решающую роль все же играет практический опыт, который и доводит духовные силы человека до их наибольшего совершенства. «Только практика, — подчеркивает автор трактата «Об управлении разумом», — совершенствует наш ум так же, как и тело» (XII, 11. Т. 2. С. 217). Успех воспитания, таким образом, выявляет гармоничное сочетание внутреннего и внешнего опыта.

Весьма существенной стороной субъект-объектного отношения в гносеологии Локка состояла в различении идей *первичных* и *вторичных* качеств. Выше она не раз затрагивалась. Поставленная в Античности Демокритом эта фундаментальная проблема была возобновлена Галилеем и разделялась Декартом и другими рационалистами (включая Гоббса). Локк же, дав ей вместе с Бойлем такое название, вместе с тем стремился решать ее с позиций эмпиризма. Первичные качества — это неотъемлемые ни при каких обстоятельствах свойства всех без исключения тел — протяженность, внешняя форма, движение или покой и число. Как эмпирист, Локк дополнил их плотностью (непроницаемостью) тел. Вторичные качества — это изменчивые, возникающие и исчезающие свойства, доводимые до нашего сознания органами наших чувств: цвета — глазами, звуки — ушами, запахи — обонянием, вкусы — ртом. Хотя реальность всех наших ощущений всегда субъектна, появляется только в человеке, но порождается такой деятельностью чувств, в основе которой лежат первичные качества в том или ином их состоянии и расположении. Такова так называемая *диспозиционная* концепция вторичных качеств, увязывающая субъектный мир с объектным. Такая связь предполагала и учет весьма частых изменений отношений субъекта и объекта в различных ситуациях.

Другое отличие эмпиристского решения данной проблемы от рационалистического состоит в объяснении познавательности первичных качеств. Для рационалистов они только умопостигаемы. Для Локка же вторичные качества возникают в результате деятельности какого-либо одного чувства: цвет — зрением, звук — слухом и т. д. Первичные же качества те, которые постигаются более

чем одним чувством. Пространственность, например, констатируется не только зрением, но и осязанием. Это и свидетельствует о значительно большей объектности первичных качеств.

Анализ Локком ощущения и рефлексии привел его к заключению, что основу познания составляют максимально *простые идеи* — наиболее ясные элементы нашего знания. Таковы идеи первичных качеств, но значительно сложнее поддается анализу сфера вторичных качеств, внутреннего опыта, где первые переплетены со вторыми. Здесь гносеология эмпириста переплетена с психологией, ибо автор «Опыта...» называл идеями не только абстрактные понятия, но и ощущения и даже образы фантазии. Субъектное начало, преобладавшее у Локка, выражалось в его убеждении, что непосредственно нам даны только идеи, а не сами вещи, которые за ними, конечно, скрываются, но до которых не так-то просто дойти. Простые идеи рефлексии — мышление и хотение.

Синтетический компонент эмпиристской методологии Локка состоит в уяснении *сложных идей*, всегда являющихся комбинацией простых. Например, идея «друг» = идея человека + идея любви, расположения, действия и других. Степень сложности может быть очень большой. «Идей, относящихся к большинству чувств, — констатируется в «Опыте», — гораздо больше, чем мы имеем о них имен» (XII, 11. Т. 1. С. 172). Процесс комбинации простых идей в сложные выражает определенную активность субъекта. Но вместе с тем при образовании все более сложных идей ум подвергается тем большему риску ошибок, чем дальше отходит от простых идей.

Здесь особо значительная роль придается древней идее *субстанции*. Как увидим, в метафизике Декарта, Лейбница и других рационалистов она имеет главным образом онтологическую нагрузку. Локк уже трактует субстанцию преимущественно в ее гносеологическом, эмпирическом смысле. Целостность любой единичной вещи и выражается понятием субстанции. Но, в сущности, любая вещь представляет собой набор определенных признаков, простых идей. Например, Солнце — совокупность идей света, тепла, округлости, непрерывного правильного движения. Элепирист подчеркивает значение признаков, свойств вещей, которые мы постоянно фиксируем в опыте. Их устойчивость в относительно неизменной вещи с необходимостью свидетельствует о наличии за этими свойстваи определенной *подпорки* (support), которую именуют и более распространенным термином «субстан-

ция». Для эмпириста важны именно *признаки*, свойства вещи, а об их глубинной «подподке» ничего не говорит ни внешний, ни внутренний опыт. Поэтому слово «субстанция», согласно автору «Опыта...», есть «не что иное, как неопределенное предположение неизвестно чего». (XII, 11. Т. 1. С. 145). Существование субстанции несомненно, но она всегда объект только веры, а не знания.

Другая разновидность сложных идей — это идея *состояний* (модусов). Важнейшие среди них — идеи пространства, времени и числа. В качестве последовательного эмпириста Локк не приемлет ньютоновскую — в принципе платоническую — абсолютизацию пространства, черпаемого во внешнем опыте как всегда конкретный его отрезок, как потенциальную бесконечность. Локк не приемлет и времени как равномерного потока, как его трактовал Ньютон. Для эмпириста оно всегда конкретно, а его источник — внутренний опыт.

Третья разновидность сложных идей — это идеи *отношений*, которые не имеют особых, самостоятельных объектов. Здесь Локк развивает свою концепцию обобщения, абстракции. Автор «Опыта...» продолжил и, можно сказать, завершил линию номинализма Уильяма Оккама и других. Теперь это — умеренный номинализм, выражаемый термином *концептуализм* (conceptus — схватывание). Признавая единичность вещей и наличие их признаков, общие понятия трактуются Локком как концентрация последних в человеческом уме. Хотя, пишет автор «Опыта...», отвлеченные идеи суть продукт разума, но имеют своим основанием сходство вещей» (Там же. С. 472). Понятия — обобщения нашего ума — результат их отвлечения «от условий реального существования, как время, место или другие сопутствующие идеи. Это и называется абстрагирование» (Там же. С. 208). Односторонность концептуалистской теории обобщения заключена в сведении общего к совокупности частных признаков вещей — результат преимущественно аналитической, редукционистской установки, усматривающей смысл объяснения в сведении сложного к простому. Совершенно необходимая в научном исследовании, она ведет к упрощениям в сфере философской мысли.

Вместе с тем трактовка простых и сложных идей неотделима от их многообразного выражения в *языке*. Вслед за Гоббсом Локк в отвержении схоластических псевдонаучных, как и обычных, повседневных универсалий стремится к выявлению принципов содержательного языка, к тому, чтобы не принимать «названий за вещи», разли-

чать *номинальные* и *реальные* сущности. Первые — различные словесные формы, «роды» и «виды», которые при опытном анализе оказываются несостоятельными, надуманными. Тождество номинальных сущностей реальным имеет место прежде всего в простых идеях, относящихся к первичным качествам, как всегда неизменным. Вторичные же качества, всегда изменчивые вследствие их диспозиционности, облекают свои идеи лишь в номинальные сущности.

Достоверное знание математического типа Локк тоже решал к позиций эмпиризма. В понимании такого знания он в принципе исходил из его декартовской трактовки. Автор «Опыта...» (IV) тоже признавал самым точным знанием *интуитивные* истины, самоочевидность которых, однако, не результат их врожденности. Ясность и отчетливость действительно присущи простым идеям первичных качеств, но Локк предпочитает называть их *определенными*, каковыми они становятся не как следствие их, так сказать, самосвечения в силу присущего им «естественного света» (Декарт, Спиноза), а проявляются тогда, когда «ум воспринимает соответствие или несоответствие двух идей непосредственно через них самих, без вмешательства каких-либо других идей» (Там же. Т. 2. С. 8). Такова интуитивная ясность истин «белое не есть черное», «три больше двух», «треугольник не есть круг». Тем самым интеллектуальная истинность Декарта и Спинозы трактуется Локком как *чувственно-воззрительная*. Сравнивая идеи, мы предпочитаем ту или иную из них. Вторая разновидность знания — знание *демонстративное*, выводное, доказательное, когда истинность очевидна не сразу, а требует каких-то иных посредствующих звеньев. Декарт называл его дедуктивным, дающим бесспорный вывод при правильном его проведении.

Интуитивное и демонстративное знание образуют умозрительное, научное знание. Будучи максимально точным, оно весьма незначительно по своему объему. В повседневной жизни мы обычно руководствуемся, как подчеркивали Декарт и Спиноза, прагматической верой (как называет ее Кант). Локк же называл это *сенситивным* знанием, связанным прежде всего с внешним опытом. Весьма широкое по своему объему, оно в отношении своей достоверности не может идти в сравнение ни с демонстративным, ни с тем более с интуитивным знанием. Это, собственно, не знание, а *вера* или *мнение*. Со сходными трактовками мы встречались в древнегреческой философии — у Парменида и особенно у Платона.

В понимании роли чувственного и умственного знания антиподом Локка выступил Лейбниц. Против «Опыта о человеческом разумении» первого второй написал большое полемическое сочинение «Новые опыты о человеческом рассудке» (1704). Здесь Лейбниц опровергал основоположный принцип сенсуализма — «нет ничего в уме (in intellectu), чего прежде не было бы в чувстве» — остроумным дополнением этой формулы — «кроме самого ума». Соответственно локковскому истолкованию новорожденной души как «чистой доски» немецкий гносеолог противопоставлял образ глыбы мрамора, прожилки которой намечают форму будущей статуи.

Подобно Декарту, Лейбниц приписывал инициативу научного исследования субъекту, не забывая, конечно, и об объекте, с которым он взаимодействует. Однако в трактовке познавательной инициативы субъекта немецкий философ значительно отличался от французского. Автор «Рассуждения о методе» первым его принципом считал интеллектуальную интуицию, мыслимую столь ясно и отчетливо, что у мыслящего не остается никаких сомнений в ее истинности. В такой трактовке интуиции Лейбниц справедливо подметил значительный элемент субъективизма, не позволяющий считать ее совершенно бесспорной. Будучи, как и Декарт, гениальным математиком (открытие дифференциального и интегрального исчисления, независимо от Ньютона и с закреплением терминов Лейбница), последний продвинулся в традиционной логике, вставая на путь ее сближения с математикой. Отсюда нарастание аналитичности в методологии немецкого рационалиста, выразившееся в самой трактовке интуитивных истин. Согласно Лейбницу, они — те *первичные* истины, которые основываются на законе *тождества* и выражаются *аналитическими суждениями*, в которых предикат только раскрывает признаки, уже заключенные в понятии «субъекта», но становящиеся совершенно очевидными в понятии «предикаты». Тем самым закон тождества освобождает интуитивные истины от всякого субъективизма.

К ним тесно примыкают и даже выводятся из них математические истины, основывающиеся на логическом законе *непротиворечия*, утверждающего необходимость связи субъекта и предиката, ибо ничто противоположное такой связи немыслимо. В достижении таких истин интуиция перерастает в дедукцию. Такие *разумные* или *вечные* истины логико-математического типа совершенно не связаны с опытом с присущими ему многообразными из-

менениями, которыми переполнена человеческая жизнь. Эти истины далеко не всегда выражают то, что действительно существует, а прежде всего то, что возможно, непротиворечиво.

Но существует огромная сфера опыта, без которого невозможна ни наука, ни сама жизнь. В своих экспериментальных исследованиях Декарт, подобно Галилею, следовал гипотетико-дедуктивным приемам, которые не всегда постигали ту «тонкость природы», которую ставил на первый план Бэкон. Лейбниц более глубоко разработал взаимодействие анализирующего интеллекта со сферой опыта. Многообразные факты здесь всегда действенны, но вместе с тем весьма часто более или менее случайны. «Чувства могут до некоторой степени показать нам то, что есть, но не дают нам знать того, что должно быть и не может быть иначе» (XII. 9а. B.IV. S.469). Закон непротиворечия в сфере опыта не может привести ни к каким значительным выводам. В противоположность вечным, разумным истинам как истинам необходимым опытные истины определяются Лейбницем как более или менее случайные *истинные факты.*

При осмыслении этих истин исследователь должен руководствоваться законом *достаточного основания*, отсутствовавшим в декартовской методологии. Опираясь на него, ученый раскрывает зависимость одних факторов от других, устанавливая ее определенные правила. Конечно, в отношении своей точности, всеобщности и необходимости такие правила далеко не достигают статуса вечных и необходимых истин логико-математического типа. Они более или менее случайны, но в определенном смысле более важны, чем вечные истины, ибо значительно шире их по своему объему. Закон достаточного основания — это закон обоснования принципа причинности, каузальности. Осмысливая отличие этого закона от законов тождества и противоречия, Лейбниц одним из первых подчеркнул огромное значение *степеней вероятности* в человеческом знании. В этой связи автор «Новых опытов о человеческом разумении» писал о необходимости создания логики вероятности, которая смогла бы в огромной степени усовершенствовать «искусство изобретения».

Вместе с тем ценность вскрываемых истин факта — скорее ценность практического свойства. Теоретически же истины разума много выше их. Вечные истины невозможно мерить случайными (и тем более сводить первые ко вторым). Напротив, теоретическая ценность истин ра-

зума прямо пропорциональна той степени аналитичности, какая здесь возможна. Поскольку же полная аналитичность достигается только в одноименных суждениях, основывающихся на законе тождества, именно в сведении к ним Лейбниц видел идеал всякой теории. На путь такого сведения всегда встает ученый, исследующий сложнейшие связи, существующие в необъятной сфере случайных истин. Но бесконечная сложность условий, существующих в этой сфере, никогда не позволит завершить свой анализ и довести его до конца. Будучи не в силах довести анализ до самых первых, совершенно необходимых истин, ученый ограничивается тем, что доводит его до более или менее общих положений.

Рассмотрев, таким образом, наиболее существенные принципы методологии Лейбница, мы в дальнейшем в контексте идей, затронутых выше его предшественниками и современниками, углубимся в проблему человека, чтобы от нее перейти к метафизике как итоговому ядру их философии.

Человек духовный и человек физический. Психофизическая проблема

Название этого небольшого раздела условно, поскольку духовность человека так или иначе невозможно не затронуть во все разделах, ибо само тотальное понятие философии — в сущности, важнейший феномен человеческой духовности. Вместе с тем субъектно-объектная парадигма, как подчеркнуто уже во введении к данному курсу, означает не только отношение действующего человека к внешнему миру, но и его духовно-телесную раздвоенность. Важнейшая задача предлагаемой книги — проследить историческую эволюцию такой раздвоенности.

Определяющая мировоззренческая духовность Средневековья — религиозно-моральная. Ее основа — бессмертие индивидуальной человеческой души и ее посмертная судьба, без чего невозможно ни одно религиозно-монотеистическое вероисповедание (по крайней мере в ареале Средиземноморья). Догмат этот, разумеется, сохранял свою принудительную идеологическую силу и в европейских странах рассматриваемой эпохи. Атеистами считали не только тех, кто отрицал личного внеприродного Бога, сколько тех, кто отвергал бессмертие индивидуальной человеческой души. Впрочем, эти представления были неразрывно связаны. Такой великий

естествоиспытатель и рационализирующий методолог, как Паскаль, оставался тем не менее глубоко верующим человеком. В своем знаменитом «пари» он рекомендовал атеистам в их жизненной «игре» всегда ставить «на орла», чтобы все же обезопасить себя в случае роковой ошибки отрицания Бога и бессмертия души. А такой сугубый материалист, как Томас Гоббс, в системе которого все же сохранялись минимальные представления о Боге (приближенном к телесности и с элементами широко трактуемого деизма), вопрос о бессмертии души фактически обходил, полностью отодвигая его в сферу «богооткровенной теологии», богословия. Католический каноник Гассенди не мог уклониться от основоположного христианского положения о творении мира Богом, но вместе с тем в трактовке этого мира следовал в принципе сенсуалистическим и атомистским представлениям Эпикура. Он распространял их и на понимание души, однако только чувственно-животной и смертной. Собственно человеческая душа — разумная и бестелесная, созданная Богом — со сходной идеей мы встречались уже у Телезио. Ее понятийная деятельность слабо увязывалась с эпикурейским сенсуализмом. Концепция души Декарта, которому Гассенди оппонировал, была значительно многостороннее и глубже.

Здесь немаловажно указать на знаменательный факт, что первое издание главного труда Декарта, опубликованного в 1641 г., называлось «Размышление о первой философии, в котором доказывается существование Бога и бессмертие человеческой души...», представленное Мерсенну для рассылки различным оппонентам. Автор здесь явно лукавил, т. к. хотел получить одобрение «докторов Сорбонны» ортодоксальности своего труда. Но такового не последовало, и честный Мерсенн указал автору на несоответствие главного содержания его труда его названию. Поэтому во вторые издания, опубликованные (вместе с «Возвращениями» автора) в 1642 г., была внесена существенная поправка — «Размышление о первой философии, в коем доказывается существование Бога и *различие между человеческой душой и телом (В.С.)*». К обоснованию такого принципиального различия и тем самым к углублению понимания деятельности души Декарт шел с первых опытов в своей литературно-философской деятельности.

Так, еще в «Правилах для руководства ума» (XII) автор подчеркнул диаметральную противоположность познающего субъекта познаваемому объекту, ибо «сила,

посредством которой мы, собственно, и познаем вещи, является чисто духовной и отличается от тела не менее, чем кровь от кости или рука от глаза, она является единственной в своем роде» (XII. С. 116). Разумеется, такая сила сконцентрирована в душе, но сложность ее микрокосма, с которой мы много раз встречались, определялась переплетением в нем физиологических, психологических и духовно-познавательных функций. Трехчастная структура души, зафиксированная Аристотелем, в общем прошла через всю последующую философию, включая схоластику, усложнившую эту структуру — особенно ее высшую, разумно-духовную компоненту — ревеляционистско-моральными импликациями. Углубление в собственно физиологическую компоненту человеческого (и животного) организма в эпоху Возрождения и тем более в XVII в., демонстрируя силу человеческого знания, весьма способствовало конкретизации его психологического содержания.

В углублении психофизической проблемы огромную роль сыграло открытие кровообращения английским врачом Уильямом Гарвеем (1628), сразу высоко оцененное Декартом. Сам он тоже много занимался анатомическими, эмбриологическими, физиологическими исследованиями «фабрики сердца» и других органов, изложив их результаты в сочинении «Описание человеческого тела. Об образовании животного» (1648). Эпохальным в этом контексте стало открытие Декартом механизма ответных реакций животного организма на раздражение его органов чувств предметами и явлениями окружающей среды — безусловно-рефлекторная, непроизвольная деятельность животного организма. Отказ Картезия от сенсуализма как исходного принципа знания и механистический отказ от гилозоистической трактовки материи привел его к убеждению в ненужности аристотелевских понятий растительной и чувствительной душ. Успехи производственной деятельности в конструировании часов и других механизмов, с одной стороны, и глубокое проникновение в жизнедеятельность животного организма — с другой, привели Декарта к эпохальному выводу о животных как механизмах, действующих «по расположению органов» (несмотря на отдельные догадки об условно-рефлекторной о начатках произвольной деятельности некоторых животных). В старой проблеме соотношения природного и искусственного Картезий, отражая прогресс производства, возвышал второй фактор.

Автоматизм деятельности животного организма во многом распространяется Картезием и на человеческий. Все непроизвольные, безусловно-рефлекторные действия человека, все его физиологические отправления объединяют его с животными и должны быть объяснены на основе натуралистических принципов, хотя человек, конечно, более сложный механизм, чем животное. В «Страстях души» (1649), как и «Рассуждении о методе» (VI) Декарт-ученый пишет об огромной роли медицины как главной из естественных наук, имеющей непосредственное отношение к человеческой жизни.

Наибольшая трудность, однако, заключена в истолковании человеческого поведения, определяемое его психикой. Конечно, животное не идет ни в какое сравнение с человеком в отношении его произвольной деятельности, свидетельствующей о наличии у него свободной воли, разума (intellectus, raison), отсутствующих у животных. Отринув растительную и чувствительную души как особые начала, философ сохраняет у человека *душу разумную*, совершенно бестелесную, нематериальную. Как стержень деятельного начала она трактуется Картезием как *универсальное орудие*. Благодаря ему человек способен к целесообразным поступкам в любых обстоятельствах, тогда как животное только в некоторых, строго определенных условиях. Другое не менее важное проявление разума, радикально отличающее человека от животного, — наличие членораздельной речи, делающей возможным обмен мыслями между людьми, что совершенно исключено в животном мире.

При всей определяющей роли разумной души, она заключает в себе ряд аспектов и не может не взаимодействовать с телом. В небольшой работе «Замечания на некую программу, изданную в Бельгии в конце 1647 года...» (1648) Декарт раскрывает интеллектуально-чувственную структуру сознания (conscientia). «XIV. Мышление (cogitatio) ума (mens) двояко: оно подразделяется на разумение (intellectus) и волю. XVII. Разумение — это восприятие и суждение. XVIII. Восприятие — это чувство, воспоминание и воображение. XIX. Всякое чувство — это восприятие какого-либо телесного движения... XXI. Воля сама себя детерминирует». (Там же. Т. 1. С. 463—464). Мышление, включая в себя волю, объясняет деятельные состояния человеческой психики, но, естественно, огромную — нередко и преобладающую — роль в ней играют и страдательные, эмоциональные состояния, аффекты, «страсти души»: ее ощущения, воображения, чувства,

свидетельствующие о внешней детерминированности человеческого тела. В христианской антропологии страсти, в общем, трактовались как явление нравственного порядка, которые следовало максимально подчинять (особенно в мистике) моральным предписаниям вероучения. Для Декарта же стало очевидным, что аффективные состояния души отражают как внешнюю, так и внутреннюю детерминацию человеческого тела. При этом, чем ниже сфера психической деятельности, тем больше ее зависимость от соответствующих состояний тела. В анализе путаницы человеческих страстей Декарт в «Страстях души» свел их огромное многообразие к шести основным: удивлению, любви, ненависти, желанию, радости и печали.

Возвращаясь к фактору воли, которая вместе с разумением (выражающемся в суждениях) составляет компонент мышления, она, обладая свободой, может приводить в принципе безошибочное разумение к ошибочным заключениям. Чем темнее для разумения связь предметов суждения, тем большие возможности открываются для свободной воли с ее желаниями увлекать разумение в сторону неясных и даже фантастических утверждений. Там же, где оно видит эту связь совершенно отчетливо, такого рода заключения становятся невозможными. Свободная воля как иррациональный компонент мышления, как увидим, станет существенным элементом и его метафизики. Чем шире и глубже становилось человеческое познание внешнего мира и тем более самой психики человека, выявляемой в его поведении, тем труднее было объяснить взаимодействие телесного и духовного начал. Правда, Декарт все же пытался найти такое объяснение, предположив, что в так называемой шишковидной железе (эпифиз), воспринимающей движение «животных духов», происходит соприкосновение духовного с физическим, изменяющее направление этих духов. Но такое «объяснение» совершенно неудачно.

Психофизическая проблема — одно из главных направлений философско-антропологической мысли не только у картезианцев. Среди последних, как увидим, одни, всемерно заостряя духовно-телесный дуализм учителя, решали ее в контексте своей метафизики, невозможной без подчеркивания решающей роли Бога, а другие же, как Хендрик Деруа (Региус), некоторое время союзник Декарта, против которого, однако, последний был вынужден направить цитированную выше «Программу», поскольку его бывший последователь в своих «Основани-

ях физики» стремился полностью вывести духовное начало человека из физического.

Большое место занимает психофизическая проблема в философской антропологии Спинозы — в особенности во второй и третьей частях его «Этики», трактующих «природу и происхождение души» и «происхождение и природу аффектов». Спинозовская антропология более натуралистична, чем картезианская. Автор «Этики» и «Богословско-политического трактата» многократно утверждает, что человек «не государство в государстве», а интегральная «частичка» (particula) природы (XII. 6. Т. 1. С. 454. Т. II. С. 292). Вместе с тем полное раздвоение познавательной деятельности человека на чувственно-абстрактное и интуитивно-интеллектуальное, рассмотренное выше, выразилось в метафизике Спинозы, как увидим, в дуализме двух атрибутов — телесного и мыслительного — единой субстанции, отождествленной с Богом. Но здесь мы еще находимся на уровне человека, его души.

Как «мыслящая вещь» она образована совокупностью идей. Чувственно-абстрактные идеи определяются извне, в них внешняя природа преломляется через воспринимающее тело, они всегда частичны, разрозненны, неадекватны. Это — «идеи тела». Они порождают лишь пассивные аффекты-страсти, свидетельствующие о подчиненности человека внешним обстоятельствам, его «рабству». Для духовного человека более ценна другая сторона его души — ее способность к интуитивно-дедуктивному знанию, свидетельствующая о ее полной самостоятельности. Активность души в этом ее важнейшем аспекте — факт *самонаправленности* человеческого сознания. Если в целом душа может быть определена как «идея тела», то теперь она становится «идеей идеи тела» или «идеей души» (Там же. С. 426). Психофизический параллелизм выражен Спинозой не менее, если не более, четко, чем Декартом. По категорическому убеждению автора «Этики», «...Ни тело не может определять душу к мышлению, ни душа не может определять тело ни к движению, ни к покою, ни к чему-либо другому» (Там же. С. 457).

Существенное отличие спинозовской философской антропологии от декартовской связано и с проблемой *воли*. У Картезия она осложняет и даже ограничивает как рационализм, так и механистический натурализм его общефилософской концепции. Спиноза более последователен в обоих этих направлениях. Перекликаясь с платонизирующим перипатетизмом Авиценны и Аверроэса (которые были ему известны в еврейских и латинских

переводах), автор «Этики» считал несостоятельными не только свободу воли, но и вообще понятие воли как особой душевной силы. Понятие это — одна из самых распространенных универсалий, образующихся на чувственно-абстрактной ступени нашего познания. Подавляющее большинство людей сознают свои желания, но не понимают тех причин, которыми они к таким желаниям и поступкам определяются. Железный детерминизм как один из первостепенных компонентов метафизики Спинозы (прежде всего в ее протяженно-телесном атрибуте) полностью перечеркивает свободу воли. Иллюзорно и само это понятие, утверждающее или отрицающее что-либо. В действительности идеи, которыми переполнены души, обладают различной *степенью истинности* — минимальной те, что почерпнуты в беспорядочном опыте и чувственно-абстрактном знании, и максимальной те, что образованы интуицией. Первых, смутных идей в душе значительно больше — отсюда и устойчивость представления о воле и ее свободе. В действительности же то, что люди именуют волей, представляет *аффирмативную, действенную* сторону идеи, степень ее истинности. Отсюда уравнивание автором «Этики» воли с разумением, с интеллектом, растворение ее в теле. «Воля и разум... одно и то же» (XII. Т. 1. С. 447).

Подобно Декарту Спиноза анализирует сверхсложную эмоциональную жизнь человека. Его стремление к поддержанию своего существования, поскольку оно относится к его телу, автор «Этики» называет аффектом *влечения* (appetitus). Осознанное душой, оно становится желанием (cupiditas). Если добавить к ним аффекты *удовольствия* (laetitia) и *неудовольствия* (tristitia), то мы исчерпаем все основные человеческие аффекты. Огромное множество других, самых различных аффектов аналитически возводится к этим основным. Например, чревоугодие, пьянство, скупость, разврат, честолюбие — лишь частичные случаи желания в соответствии с особенностями своих объектов. Изживание этих пассивных страстей и их трансформация открывает путь к *свободе* — фундаменту подлинной духовности человека. Мы проанализируем ее в контексте метафизики Спинозы.

Однако в данном разделе, трактующем внутренний, духовный мир человека крупнейшими философами рассматриваемой эпохи, необходимо указать, что осмысление его чувственного фактора приводило некоторых их них к осознанию важнейшей роли ассоциативной связи идей-образов человеческого сознания. Гоббс говорит

в «Левиафане» (III) о «беспорядочной скачке мыслей», которые, однако, зависят друг от друга и позволяют выявить в них «определенное направление» (XII. 3. Т. 2. С. 17). Спиноза, как отмечено выше, тоже подчеркивал связь чувственных идей, определяемую индивидуальной привычкой. Еще более четко проблематику связи чувственных идей рассмотрел Локк, обосновавший относительную независимость внутреннего опыта от внешнего. В своем «Опыте...» (II, 33) он ввел важнейший для психологии термин — *ассоциация идей*. Сопутствуя жизненным духам (автор прибегает здесь к понятию Декарта), идеи образуют устойчивые ассоциативные цепи, обычно возникающие в силу случая и закрепляемые привычкой. Они бывают настолько причудливы и столь трудно поддаются воздействию, и тем более руководству разума, что Локк даже называет их «некоторым видом сумасшествия» (XII. 11. Т. 1. С. 451).

Понятие Бога, максимально приближенного к природе и лишенного иррационализирующей воли, выявляется у Спинозы прежде всего в его *интеллектуализирующей* функции, что для нас будет более ясно и из дальнейшего. Тотальный детерминизм, распространенный на все бытие и устраняющий из толкований природы антропо-социоморфные аналогии, делает автора «Этики» одним из главных в рассматриваемую эпоху основоположников проблемы *естественной закономерности*. «Законы природы суть решения Бога, открытые естественным светом» (Там же. Т. 1. С. 310—311). Формально креационистских формул очень много в произведениях Спинозы, но они не могли ввести в заблуждение его современников. К тому же автор «Богословско-политического трактата» четко отличает закон, выражающий *естественную необходимость* (necessitas naturae), от общественного закона, зависящего от «людского соизволения (hominum placitum)» (Там же. Т. 2. С. 62), а «решения и веления Бога», составляющие его промысл (providentia), в действительности «не что иное, как самый порядок природы, необходимо вытекающий из ее вечных законов» (Там же. С. 419).

Но сказанное до сих пор далеко не выявляет всей сложности метафизики Спинозы, определяемой соотношением Бога как актуальной бесконечности, раскрываемой интеллектуальной интуицией, и мира единичных вещей, бесконечных лишь в потенциальном смысле и познаваемых чувствительно-абстрактным способом. Как выражение предельной целостности бытия Бог-субстанция-природа существует в *вечности* (aeternitas), в кото-

рой «нет никакого *когда*, ни *прежде*, ни *после*» (XII. 11. Т. 2. С. 392) — тот решающий признак понятия Бога (богов), который мы встречали еще и на домонотеистической, мифологической стадии его формирования. Мир же конечных вещей, детерминирующих друг друга, существует в реальном времени. Автор «Этики» обычно именует его конкретные отрезки *длительностью* (duratio), определяемой как неопределенная непрерывность существования вещей в сознании покоя или движения (заимствованных из картезианской механики).

Однако такое противопоставление бесконечной субстанции и конечных вещей противоречит основоположенному понятию имманентного Бога, призванного объяснить тотальное единство бытия. В интересах преодоления означенного противопоставления и разрыва Спиноза прибегает к понятиям *порождающей*, или *производящей природы* (natura naturans) и *природы порожденной*, или *произведенной* (natura naturata), имевших длительную античную и еще более длительную средневековую традиции. Их органистическое содержание очевидно. У Спинозы первая должна объяснить конкретные свойства второй — физической природы, но в особенности человека. Для понимания качественной специфики «произведенной природы» автор «Этики» опирается на понятие *атрибутов* субстанции, ее неотъемлемых свойств, без и вне которых субстанция теряет свою производящую и проясняющую функцию. Если субстанция обычно определяется как абсолютно бесконечное, то атрибут в том же начале «Этики» квалифицируется как *бесконечное в своем роде*. Актуальная бесконечность Бога-субстанции в принципе обладает бесчисленным множеством атрибутов, но в мире природы и человека проявляются только два из них. Это картезианские субстанции, ставшие теперь ее атрибутами. Один из них — *протяженность*, отождествляемая с материей. Автор «Богословско-политического трактата» протестовал против отождествления природы с материей, подчеркнув, что под природой он разумеет «не одну материю и ее состояния, но кроме материи и иное бесконечное» (Там же. С. 89). Механистический детерминизм взаимодействующих конечных вещей объясняется именно этим атрибутом субстанции.

Другой атрибут субстанции — *мышление*, трансформированная декартовская одноименная субстанция. Но она, во-первых, обобщает то органистическо-гилозоистическое начало, которое в метафизике Декарта исчезло. Во-вторых, атрибут мышления, как и названная суб-

станция Картезия, служит онтологическим обобщением духовно-позновательной деятельности человека, в котором перекрещиваются оба атрибута.

Если опытно-абстрактным знанием понимаются единичные вещи в их конкретной пространственно-временной детерминации, то интуитивно-дедуктивное знание постигает их вневременную зависимость от божественной субстанции и ее атрибутов. Тем самым разрозненные вещи, трансформируются в *модусы* — единичные проявления единой и единственной субстанции. Онтологически единичные вещи и модусы тождественны, а их различие возникает в силу уровня понимания мировой целостности. Опосредствующими звеньями между модусами и двумя атрибутами субстанции служат *бесконечные модусы*, в принципе принадлежавшие к сфере произведенной природы и выступающие как индивидуализирующие начала для всех вещей, трансформируемых в силу этого в конкретные модусы. В атрибуте материальной протяженности такими модусами являются *движение и покой* с присущими им законами, «велениями Бога».

Бесконечным модусом в атрибуте мышления является бесконечный *интеллект, бесконечное разумение* (intellectus infinitus), индивидуальным модусом которого становится человеческая душа. Определяющее свойство бесконечного интеллекта сформулировано уже в «Кратком трактате о Боге, человеке и его счастье»: «познавать всегда все ясно и отчетливо» (XII. 11. Т. 1. С. 108), достигая благодаря тотальной интуиции объективно реализованную *истинность*.

Спиноза, как и Декарт, в своей концепции Бога прибегает к онтологическому аргументу, поскольку считает, что его идея, к тому же охватывающая природную субстанцию, — самая ясная из всех возможных идей. Однако отсутствие волевой иррационализирующей компоненты трансцендентного декартовского Бога превращает Бога автора «Этики» в фундамент *панлогизма*: «порядок и связь идей те же, что порядок и связь вещей» (Там же. С. 407). Поэтому даже чувственное познание, будучи подчинено онтологически-интуитивно-дедуктивному знанию, приобретает некий элемент истинности.

С другой стороны, равнозначно и иное толкование метафизической конструкции Спинозы. Тотальный механистический детерминизм конечных вещей, познаваемых чувственно-абстрактным знанием, с необходимостью требует потенциальной бесконечности. «Тело, движущееся или покоящееся, должно определяться

к движению или покою другим телом, которое, в свою очередь, определено к движению или покою третьим телом, это — четвертым, и так до бесконечности» (XII. 11. Т. 1. С. 416). Вместе с тем другая обобщающая формулировка «Этики» гласит, что «вся природа составляет один индивидуум, части которого, т. е. все тела, изменяются бесконечно многими способами без всякого изменения индивидуума в его целом» (Там же. С. 419). Органистическая аналогия здесь очевидна. Закономерно, что только в «оконеченном» мире, уподобляемом всегда конечному организму, может торжествовать его панлогическая структура. *Панлогизм призван обуздать потенциальную бесконечность мира, подчинив ее актуальной бесконечности абсолюта.* Понятие Бога тем самым выявляет по отношению к «оконеченному» миру свою интеллектуализирующую функцию, поощряющую философа к постижению подлинной истины «с точки зрения вечности» (sub specie aeternitatis). Две эти равноправные и переплетающиеся тенденции — понимание вещей, то как самостоятельно детерминирующихся, то как модусов единственной целостной субстанции — представляют большие трудности при чтении «Этики».

В свете вышеизложенного совершенно закономерна и позиция Спинозы по проблеме бессмертия души. Одна из теорем последней части «Этики» гласит, что человеческая душа не может совершенно уничтожиться вместе с телом, но от нее останется нечто вечное. Конечно, речь идет не об индивидуально-личностном бессмертии. Другая теорема той же части подчеркивает, что «душа может воображать и вспоминать о вещах прошедших, только пока продолжает существовать ее тело» (Там же. С. 604). Любая индивидуальная душа умирает, поскольку распадаются все компоненты чувственного воображения, которые память объединяет в самосознание личности. Не могут погибнуть лишь адекватные идеи как вечные сущности вещей и элементы логической структуры мира, хотя со смертью человека гибнет их конкретное сочетание в его душе. С распадом же тела идеи снова возвращаются к безличному существованию в «бесконечном разуме Бога». Высший интуитивно-дедуктивный род подсознания убеждает нас в таком безличном бессмертии. Здесь можно вспомнить Аристотеля, древнейших стоиков, Аверроэса и его последователей.

Влиятельным метафизиком рассматриваемого времени стал Николай Мальбранш (1638 — 1715), автор произведений «О разыскании истины» (1674—1675), «Христиан-

ские размышления» (1683), «Беседы о метафизике» (1688). Далекий от естественно-научных интересов, он увлекся философией Декарта, но главным образом его метафизикой. Неустойчивость ее дуализма привела Мальбранша к усилению августианской компоненты в картезианской метафизике и к ее трансформации в монистическую религиозно-пантеистическую систему. Исходным пунктом для «правого картезианца», как иногда именуют Мальбранша, послужила психофизическая проблема. В отличие от Декарта, все же допускавшего и даже обосновывавшего воздействие телесных факторов на духовные, его полупоследователь полностью разлучал душу, дух и тело, противопоставлял их, не допуская никакого их взаимодействия, никакой причинной связи между ними. Случаи тех или иных изменений в теле — только по поводу, используемому Богом для того, чтобы вызвать изменения в душе. Отрицая какую-либо закономерность во взаимодействии души и тела, Мальбранш подчеркивал их полнейшую случайность, за которой скрывается воля Бога. Отсюда и название направления, основанного Мальбраншем — *окказионализм* (causa occasionalis — случайная причина). (Предшественником Мальбранша был здесь нидерландский философ Арнольд Гейлинкс (ум. 1669), автор труда «Познай самого себя, или Этика»). В свете сказанного закономерно обращение Мальбранша к Богу, как подлинному виновнику духовно-телесного, — а не наоборот — взаимодействия.

В таком контексте Мальбранш, ослабляя интеллектуализирующую сторону, заключенную в картезианской доктрине Бога, склонявшейся к деизму, усиливал мистифицирующую функцию этого понятия. Деизм Декарта в общем стремился минимизировать роль Бога, в особенности в истолковании явлений природы. Мальбранш, напротив, возвращался к августинианско-волюнтаристическому понятию Бога, роль которого мыслилась им, как максимальная не только в жизнедеятельности человека, но и во всяком другом бытии.

Последовательно механистическая трактовка материи Декартом, лишавшая любое тело какой бы то ни было силы, благодаря которой оно могло бы воздействовать на другое тело, послужила Мальбраншу основанием для отрицания объективности причинных связей между вещами. Все, что ни происходит в мире телесном (как и в мире духовном), свидетельствует о Боге как единственно активном, сверхприродном начале. «Движущая сила тел... не находится в движущихся телах, ибо эта движущая сила не

что иное, как воля Божья... Естественная причина не есть реальная и истинная причина, а причина случайная, определяющая решение творца природы действовать тем или иным образом в том или ином случае» (Т. XII. С. 8, Т. II. С. 320). Тем самым в этой «философии случайности», мир лишался самостоятельной целостности, которая целиком приписывалась Богу? ни одна вещь не обладает самостоятельностью. Сама по себе она не может служить причиной нашего понимания ее. Такое понимание заключается в идеях нашей души, первопричиной которых является опять же Бог. Отсюда важнейшее положение гносеологии и онтологии Мальбранша — человеческое познание вещей есть только их «видение в Боге».

Но здесь уже в отличие от Августина и в противоположность Спинозе формулируется позиция мистического пантеизма (панэнтеизма), который не переходит в натуралистический, ибо не столько Бог низведен до мира, сколько мир погружен в Бога. Как и у Паскаля, понятие бесконечности у Мальбранша отождествляется только с актуальной бесконечностью божественного Абсолюта. Он насквозь пронизывает универсум, не позволяя ему ни на один миг стать «оконеченным», приобрести прочную самостоятельность, как это было у Декарта. Для Мальбранша «видение вещей в Боге» не допускало никакого оконечивания мира, делало сугубо преходящими и даже иллюзорными все его вещи, связи и отношения, которые становились разрозненными и бессильными фрагментами таинственной, актуальной божественной бесконечности. Вообще говоря, бесконечность универсума и бесчисленность его миров некогда у Демокрита служили онтологической основой его детерминизма, антителеологизма. Но в классической Античности не было сколько-нибудь устойчивого понятия единственного, сверхприродного Бога. В христианской мысли он многократно обосновывался Мальбраншем, как и множеством других религиозных философов. Такой Бог занял место актуальной бесконечности универсума.

В свете изложенного понятны изменения, внесенные Мальбраншем в теоретико-познавательные принципы картезианства. Формально он следовал рационализму Декарта, сохраняя его требование ясности как критерия истинности. Сохранил он и основное деление познавательных способностей на чувственное представление (вместе с воображением и памятью), деятельность которого выражается в восприятиях, и чистый разум, познающий посредством идей. В существовании вещей мы убеждаемся

в силу чувственных восприятий, но свойства их ясно и отчетливо познаем только через внечувственные идеи. Последние не имеют никакой связи с чувственными представлениями, они и есть прямое действие Бога в нашей душе. Вещи мы познаем ясно и отчетливо благодаря идеям, но это свидетельствует только об истинности божественных идей, отражающихся в вещах. Так, платонический идеализм увязывается у Мальбранша с христианским теизмом (чему не противоречит и тот сильнейший аспект мистического пантеизма, который констатировался выше).

В отличие от вещей человеческая душа, постигаемая непосредственно, познается смутно, ибо такое познание осуществляется не при помощи идей, а посредством чувственных образов самовосприятия, чисто психологически. Еще более смутно мы постигаем Бога. Для Декарта понятие Бога, как понятие актуальной бесконечности, выражало максимальную ясность нашего ума. Для Мальбранша, напротив, эта идея никакой ясностью не отличалась. Идеалист-картезианец скорее примыкал здесь к апофатической традиции, выдвигавшей на первый план мистифицирующую суть понятия Бога.

Однако философский характер защиты религии Мальбраншем, в особенности пантеистический крен, допущенный им при этом, привели к тому, что его сочинения трижды (начиная с 1690 г.) вносились в «Индекс запрещенных книг».

Решительным противником сциентистского пренебрежения метафизикой, исходившего главным образом от английских ученых и философов, был и Лейбниц. В одной из своих работ он подчеркнул, что знание различается по степени своей общности, ибо «существуют три степени понятий, или идей: обыденные, математические и метафизические понятия» (XII. 9a. B. V. S. 194). Подобно Декарту, Лейбниц был убежден, что «источник механики лежит в метафизике» (Ibid. B. III. S. 607). Однако метафизика последнего существенно иная, чем метафизика первого. Немецкий философ в основном вернулся к метафизике Аристотеля, но весьма изменил ее в связи с прогрессом естественно-научных знаний, которые расширились и углубились даже по сравнению с эпохой Декарта и благодаря естественно-научным изысканиям самого Лейбница.

Выше было освещено различие их методологических и отчасти гносеологических принципов. Теперь же добавим, что Лейбниц, не разделяя декартовского учения о cogito, всемерно подчеркивал творческую роль рефлексии познающего и самосознающего субъекта. На чувст-

венном уровне он обладает перцепциями, восприятиями, которые в принципе присущи и животным. В отличие от прямолинейного рационализма Декарта, подчеркивавшего чисто идейный фактор человеческого сознания, Лейбниц был убежден, что его больший объем составляют так называемые *малые перцепции*, незначительные восприятия, характеризующие латентное, бессознательное состояние человеческой психики (например, во сне, но не только). Однако рефлективное самоуглубление философствующего субъекта трансформирует некоторые перцепции в *апперцепции*, характеризующие активность человеческого самосознания и образующие вершину интеллектуальной деятельности, хотя в содержании сознания они составляют незначительный объем. Тем не менее этого достаточно, чтобы убедиться, что *субъект богаче объекта,* первичен по отношению к нему — в прямую противоположность эмпирическому направлению в методологии и гносеологии. «Мысля о себе, — пишет автор «Монадологии», — мы мыслим также и о бытии, и о субстанции, о простом и сложном, о невещественном и о самом Боге...» (XII. 9. Т. 1. С. 418). Предметы и процессы природы с этих позиций — лишь «хорошо обоснованные явления (phenomena bene fundata)», а не нечто первоначальное и стабильное само по себе: когда к этой онтологической позиции присоединяются и аналогийные компоненты, происходит ее трансформация в метафизику.

Основные категории метафизики Лейбница — Бог и субстанция, тесно связанные между собой. С первой философ связывал все необъяснимое, еще не познанное наукой того времени. Например, в полемике с Кларком (выражавшим позицию Ньютона) немецкий философ подчеркнул, что «возникновение животных остается так же необъяснимым... как и возникновение мира» (Там же. С. 456). Но мистифицирующая функция понятия Бога, как видим, у Лейбница минимизирована, оставаясь принципиальной. Область же того, что объяснено и так или иначе зафиксировано в науке, философ стремится увязать с категорией субстанции.

Некоторые аспекты в метафизике Лейбница сближают понятие Бога с пантеизмом. Однако множество авторов того времени поносили спинозовский пантеизм как атеизм, и Лейбниц тоже подверг критике такую позицию (особенно в статье «Размышления относительно учения о едином всеобщем духе, 1702). Философ примкнул к *деистическому* направлению философской мысли. Он неоднократно являл себя сторонником естественной рели-

гии, противопоставлял ее религии откровения и даже усматривал в ней основу будущего объединения различных христианских вероисповеданий. В сфере метафизики деистическая позиция в широком ее смысле позволяла трактовать Бога как внеприродное существо. Конечно, автор «Монадологии» первым свойством Бога считал могущество, которое вместе с волей выражало его мистифицирующую функцию. Однако более значимым свойством Бога фактически становилось *знание*, хотя и поставленное на второе место, но выражавшее его интеллектуализирующую роль. Отсюда наиболее частое наименование Бога — Надмировой Разум (Intelligentia Supramundana). Хотя Бог положил начало миру, но в отличие от христианского (и любого монотеистического) Бога лейбницевский не вернет его в небытие, ибо, говорит философ в той же полемике с Кларком, «начало мира не противоречит бесконечности его длительности a parte post, т. е. в последующем» (XII. 9. Т. 1. С. 488).

Бог Лейбница полностью реализует чистое познание, которое невозможно для человеческого духа, поскольку он с необходимостью отягчен чувствительностью и большая часть его истин — случайные истины факта. Бог же как высший, чистый Разум, совершенно чуждый телесного начала — вспоминается Бог Аристотеля — обладает только вечными истинами. «Только высший Разум, от которого ничто не ускользает, способен отчетливо понять всю бесконечность, все основания и все следствия». (XII. 9a. B. V. S. 50).

Здесь приходится также констатировать, что, хотя такой Бог — сверхабсолютизированный разум человека, последний бессилен постичь множество его действий. Отсюда вторжение мистифицирующей функции понятия Бога. Природа, утверждается в «Трактате о метафизике» (1686), «есть не что иное, как некоторая привычка Бога» (XII. 9. Т. 1. С. 130). Автор призывает к познанию природы, исходя из выявленных в ней естественных причин, не обращаясь к «Богу из машины (Deus ex machina)». Но далеко не всегда возможно объяснение природных и тем более человеческих явлений естественными законами (в принципе исходящими от Бога). Часто такие явления люди объясняют чудом. Но в действительности за ними скрывается божественный разум, которому все ясно, ибо «Бог ничего не делает без основания», говорит Лейбниц в той же полемике с Кларком (Там же. С. 451).

Подобно Декарту и Спинозе, хотя и в меньшей степени, Лейбниц прибегает к онтологическому аргументу

в обосновании существования Бога, который, говорится в «Монадологии», «есть первичное Единство, или изначальная простая субстанция» (XII. 9. Т. 1. С. 421). Онтологизация закона достаточного основания приближает метафизику Лейбница к панлогизму.

Невозможна никакая метафизика и без понятия материи. Радикальный механицизм Декарта, устраняя гилозоизм, полностью лишал ее жизни. В этом отношении за ним следовал и Ньютон, позицию которого выразил Кларк в своем последнем письме к Лейбницу. «Материя лишена жизни и движения (в смысле самодвижения. Авт), бездеятельна и инертна» (Там же. С. 521). Критикуя третий закон механики Декарта, дающий неточную формулу сохранения количества движения (mv — масса на скорость), Лейбниц углубил его, доказав, что правильной формулой будет mn^2 — мера «живой силы», связанной с кинетической энергией. Если к этому прибавить появление микроскопии и возрастание интереса к биологическим объектам, станет понятной трактовка субстанции Лейбницем.

Ее стержнем становится понятие *силы*. Ньютон считал, что мировые часы, ход которых он, казалось бы, с такой точностью установил, все же время от времени требуют вмешательства Бога, ибо сила гравитации, некогда сообщенная природе и объясняющая движение ее тел, постепенно уменьшается. Лейбниц же был убежден, что такое вмешательство совершенно излишне, ибо «постоянно существует одна и та же сила, энергия, и она переходит лишь от одной части материи к другой, следуя законам природы» (Там же. С. 430). В этом контексте великий метафизик сближал свое понимание субстанции с аристотелевским понятием *формы*. Она совершенно излишня в области физики, но незаменима в сфере метафизики. Правда, здесь Лейбниц обычно называет форму как субстанцию древнегреческим (и более поздним) термином *монада* — духовная, умопостигаемая единица бытия. Как проявление тотально-жизненной силы «субстанция есть существо, способное к действию» (XII. 9a. B. VII. S. 548), ибо «всякая подлинная субстанция только и делает, что действует» (Ibid. B. V. S. 195).

Однако в отличие от Декарта и тем более от Спинозы метафизика Лейбница построена не на единственной субстанции, а на бесчисленном множестве монад. Каждая из них сугубо индивидуальна, «не имеет окон», но от соседней отличается, подчеркивает великий математик, дифференциалом деятельной, жизненной силы. Тем са-

мым количественная интерпретация природы, присущая многим механистам, дополняется *качественными* характеристиками вещей и явлений, нередко выступающими на первый план. Непрерывная цепь монад выявляет *постепенность* всех переходов в природе, как и в человеческом сознании, которое образуют неуловимо малые, бессознательные представления. Все бытие подчиняется *закону непрерывности* (lex continuitatis), одному из основных в его метафизике. Все процессы природы протекают посредством предельно минимальных количественных прибавлений. Отсюда широко известное положение метафизики Лейбница: «природа не делает скачков» (XII 9a. B. V. S. 49). Перед нами последовательно континуалистская трактовка бытия великим метафизиком. Она совершенно согласуется с присущим ей телеологизмом и противостоит сугубо детерминистической позиции Гассенди, Бойля, Ньютона, механицизм которых, как в свое время у Демокрита, базировался на идее абсолютного небытия-пустоты, на дискретности бытия.

Низшие монады, «голые» образуют то, что можно назвать неорганической природой. Однако, перекликаясь с Аристотелем, Лейбниц приписывает им минимум жизненных стремлений. Древний и ренессансный гилозоизм, как онтологическая проекция сенсуализма, сменяется в монадологии *витализмом*, ибо, согласно «Монадологии», «всякое тело чувствует все, что совершается в универсуме» (XII. 9. Т. 1. С. 424). Интенсивное проявление жизненной силы характерно для *души* (L'âme). «...Душами, — говорится в том же произведении, — можно назвать только такие монады, восприятия которых более отчетливы и сопровождаются памятью» (Там же. С. 417). Она открывает возможность появления «эмпирической последовательности», общей для человека и животного. В этом же контексте (как и в других) Лейбниц опирается на фундаментальную идею единства и тождества микро- и макрокосма. Поскольку «всякая душа знает бесконечное, знает все, но смутно», «красоту Вселенной можно было бы познать в каждой душе, если бы только возможно было раскрыть все ее тайники, заметно проявляющиеся только со временем» (Там же. С. 410).

Возвращаясь к телеологической позиции Аристотеля, Лейбниц утверждает неотделимость формы от материи, а души от тела. Подобно ему же немецкий философ отвергает представления о *метемпсихозе*, о круговороте душ и т. п. Эти мифологические представления Лейбниц считал совершенно несоответствующими современным

ему биологическим открытиям. Вместо метемпсихозы он говорит о метаморфозах, *трансформациях* живого, одушевленного. Впрочем, они в результате микроскопических открытий мельчайших организмов понимались и упрощенно — как рост таких организмов, рассеянных в природе, до зримого их состояния (концепция так называемого *преформизма*).

Виталистическая позиция Лейбница совершенно не приемлет и учение Декарта о животных как простых механизмах. Но механистические представления, первостепенный тогда компонент научных открытий, преобразовавших жизнь, все же вторглись в органистическую в целом систему немецкого философа. Он тоже говорит о машинах применительно к организму, различая, однако, машины искусственные, созданные человеком, и машины естественные, существующие в природе независимо от него. Это — «божественные машины», «живые тела». Первые можно разобрать на части и тем самым ликвидировать их целостность. Вторые же «и в своих наималейших частях до бесконечности продолжают быть машинами (т. е. обладают определенной структурой. — *Авт*). В этом и заключается различие между природой и искусством, т. е. искусством божественным и нашим» (XII. 9. Т. 1. С. 425) — древнейшая идея, с которой мы столько раз встречались. Однако слово «машина» применяется к организмам в сущности метафорически, ибо их деятельность трактуется автором «Монадологии» *телеологически*. «Души действуют согласно законам конечных причин, посредством стремлений, целей и средств. Тела действуют по законам причин действующих (производящих), или движений» (Там же. С. 427). Подчеркивая телеологическую суть субстанции-монады, великий метафизик иногда именует ее аристотелевским термином *энтелехия*.

Наряду с восприятиями Лейбниц наделяет монады *стремлениями* (аппетициями), все более совершенствующими монадную цепь и смутно намечающими идею эволюции, развития органического мира. Оно поднимается на стадию души, которая роднит животный организм с человеческим. Но здесь она становится *духом* (l'esprit), обнимающим всю сферу человеческого сознания. Телеологизм органистической концепции Лейбница обнаруживает, что активность наиболее примитивных монад, — самое бледное подобие той многообразной жизненной деятельности, которой обладают духи. Только они наделены стремлением к трансформации перцеп-

ций в апперцепции, как и наличием последних, независимо от первых.

Однако полное преодоление смутности своих знаний не дано никакому человеку. Поскольку «в трех четвертях наших поступков мы бываем только элепириками» (XII. 9. Т. 1. С. 418), мы не можем не руководствоваться чувствами и опытом. Истины факта и случая преобладают в нашем познании над истинами необходимыми и вечными, образующими подлинную теорию. На них должна основываться и метафизика, претендующая на глобальное знание. Здесь Лейбниц обращается к понятию Бога, обладающего только необходимыми и вечными истинами. Деистический смысл этого понятия минимизирует его мистифицирующую функцию. Бог, конечно, творец, но его творчество сводится только к созиданию монад. Каждая из них, не имея «окон», живет сугубо индивидуальной жизнью, но одновременно является «живым зеркалом Вселенной». Величайшая согласованность деятельности бесчисленных монад — результат *предустановленной гармонии*, некогда, созданной Богом как верховной монадой, обладающей только вечными, необходимыми истинами. Бог так «запрограммировал» созданный им мир монад, что в дальнейшем у него уже не было необходимости вмешательства в тотальную гармонию. В таком творчестве Бога — главное и, в сущности, единственное чудо, отменяющее множество чудес, которые люди воображают вследствие преобладания в их духе эмпирических истин факта и случая.

Другой аспект концепции предустановленной гармонии Лейбница «решает» психофизическую проблему согласованности духовной и физической деятельности человека. Отвергая ее окказионалистское «решение», Мальбраншем (и другими окказионалистами), последовательный метафизик перечеркивает понятие множества случайностей во взаимодействии духа и тела, заменяя его понятием необходимой гармоничности такого взаимодействия, исходящей от деистически трактуемого Бога, который раз и навсегда согласовал духовное с физическим.

Метафизика как целостная трактовка мира и человека как его элемента и фокуса осталась чуждой крупнейшим эмпиристам века — Гоббсу и тем более Локку. Номиналистическая методология и гносеология первого закономерно привела его к критике антропоморфизмов при истолковании процессов природы (в особенности в гл. II «Левиафана»), хотя в принципе сенсуалист Гоббс

отвергал гилозоизм ренессансных философов. Его механистический детерминизм, признающий только действующие и материальные причины, не менее, если не более, последователен, чем детерминизм Декарта, поскольку распространяется как на природу, так и на *всего* человека. Во введении к «Левиафану» человек уподобляется машине, в которой сердце — пружина, нервы — нити, суставы — колесики и т. п. Человек, «Адам», максимально приближен к животному, хотя и отличается от него фактором речи и способностью создавать разнообразные словесные знаки, система которых перерастает в науку.

Слово «метафизика» Гоббс фактически игнорирует, считая его возникновение случайным, а затем скомпрометированным схоластической умозрительностью. Сохраняя аристотелевское понятие «первой философии», номиналист и сенсуалист трактует здесь такие наиболее общие ее понятия, как пространство, время, целое, часть, бесконечность, единое, понимаемые прежде всего субъективно. Характерно, что употребляя иногда и термин «субстанция», Гоббс (особенно в полемике с Декартом по содержанию его «Метафизических размышлений») решительно отбрасывает ее понимание в универсальном смысле, без которого нет метафизики Декарта, Спинозы и Лейбница. Вместе с ним падает и тотальное, интуитивно постигаемое понятие актуальной бесконечности, фактически отождествленное с Богом названными философами. Для Спинозы и Декарта такое понятие предельно ясно для человеческого ума и все остальные в принципе дедуктивно выводятся из него. Для Гоббса же оно — самая темная универсалия, наделенная только отрицательными признаками и не имеющая никакого реального содержания. Бесконечность для номиналиста возможна только в *потенциальном смысле*.

Гоббс употребляет иногда термин «субстанция» в его единичном, эмпирическом смысле. Но значительно чаще у сенсуалиста фигурирует слово *тело* (corpus). Его онтология, перерастающая в физику, тоже номиналистична. Здесь натурализм Гоббса, можно сказать, трансформируется в материализм. Тело обладает *акциденциями*, более или менее случайными и преходящими для каждого из тел — свойствами. Протяженность и фигура всегда в той или иной конкретности присущи всем телам. Движение и покой свойственны им раздельно, ибо одни тела движутся, а другие покоятся (общее представление доньютоновской механики). Еще более неустойчивы, менее связаны с телами, совершенно субъектны (и субъективны)

все свойства, воспринимаемые чувствами (первичные и вторичные качества, см. выше).

Как сенсуалист и номиналист, Гоббс лишает онтологического содержания аристотелевское понятие «первой материи» (так или иначе воспринятое всеми метафизиками). Для него она только универсальное имя, выражающее нашу способность осмыслить любое тело независимо от всех его акциденций, за исключением протяженности и пространственности. Материя по Гоббсу — только способность всегда *конечного*, конкретного тела иметь длину, ширину и глубину. Для сенсуалистической субъект-объектности пространство, порождаемое реальной величиной тела, *«есть воображаемый образ (phantasma) существующей вне нас вещи, поскольку она просто существует,* т. е. поскольку мы не имеем в виду никакой другой акциденции, кроме бытия вещи, вне представляющего сознания» (XII. 3. Т. 1. С. 140).

Аналогична трактовка и проблемы *времени*. Оно — лишь воображаемый образ движения конкретных тел. Говорить о времени самом по себе, о субстанциальном, абсолютном времени, или вечности, столь же бессмысленно, как говорить об актуальной бесконечности пространства. Если же принять во внимание зависимость нашего календаря от движения Солнца и Луны, то совершенно верен вывод, что «никакого *времени* вообще не существует, не существовало и не будет существовать» (Там же). Концепцию времени Гоббса в более поздней его трактовке можно назвать *реляционной*. Ньютон же опирался именно на субстанциальную концепцию времени, почерпнутую в платонической традиции вопреки его неприятию метафизики. Знаменательно, что в том же контексте отдаленный предшественник позитивизма, игнорировавший механистический эволюционизм Декарта, считает неразрешимым вопрос о величине и происхождении мира, о происхождении человека, отсылая к Священному Писанию.

Обойти полностью проблему философского Бога Гоббс, естественно, не мог. Механицист, не усматривающий органической связи между материей и движением, подобно Декарту, обращается к помощи Бога (О гражданине, XIII, 1; Левиафан, гл. XII, XXI) как первоисточника движения. Конечно, для него было неприемлемо онтологическое доказательство, требовавшее интеллектуальной интуиции. Склоняясь в этом вопросе к деизму (в широком смысле этого термина), Гоббс прибегал скорее к космологическому аргументу, восходившему к Аристотелю

и трактовавшему Бога как первоисточник всех последовавших движений. Однако в радикальном отличии от Аристотеля, телеологизм которого делал Бога не бестелесным и неподвижным перводвигателем, Гоббс трактовал его и как «творца» (opifex), и как своего рода первомотор. В своем наброске будущей системы, озаглавленном «Человеческая природа» (1640. XI, 4, 5), автор трактует слово «дух (spiritus)» как естественное тело, настолько тонкое, что оно воспринимается человеческими чувствами, и ссылается при этом на Священное Писание, в котором в таком контексте нигде не говорится о его *бестелесности* (Там же. Т. 1. С. 560–561).

Скупая онтология Локка тоже вынуждена обращаться к проблеме Бога, решая ее, в общем, в деистическом аспекте: чисто механическое понимание материи, как мертвой глыбы, которая «собственной силой не в состоянии произвести даже движения» (XII. 11. Т. 2. С. 101), заставляет видеть в Боге его первоисточник. Будучи сенсуалистом, автор «Опыта о человеческом размышлении» не принимал, однако, гилозоизма. Отсюда его обращение к «вечному мыслящему существу», которое «могло сообщить ... сотворенной бесчувственной материи некоторую степень чувства, восприятия и мышления» (Там же. С. 18). Точность ньютоновской механической космологии тоже склоняла Локка к признанию «божественной мудрости», стоящей за ней. Это — демонстративный, так называемый физико-теологический аргумент, ставший основным в деистических идеях XVII–XVIII вв. В них тоже минимизирована мистифицирующая сторона понятия Бога. Но в силу этого раскрывается его интеллектуализирующая сторона. Поскольку он обладает абсолютным знанием, «озаряя ум сверхъестественным светом, Бог не гасит естественного света» (Там же. С. 184).

Метафизика Декарта, Спинозы, Мальбранша, Лейбница и онтология Гоббса и Локка как максимально обобщающие компоненты их философий

Одно из наиболее существенных расхождений между философами-эмпиристами, начиная с Бэкона и Гоббса, а затем фактически всеми философствующими естествоиспытателями, связанными с Лондонским естественнонаучным обществом, и Декартом, Спинозой, Лейбницем и их последователями состояло в их отношении к метафи-

зике, трактовавшей наиболее общие вопросы бытия и человека и сохранявшей определенную — главным образом терминологическую — зависимость от схоластической традиции. Прагматическая склонность английских эмпиристов выражалась у них и в стремлении к суждению и специализации знания. Весьма четко эту тенденцию выразил Локк в небольшом трактате «Об управлении разумом» (задуманном как дополнение к «Опыту о человеческом разумении»): «Никто не обязан знать все», ибо, как подчеркнуто еще в самом «Опыте...», надо «знать не все, а то, что важно для нашего поведения» (XII. 41. Т. 2. С. 220, 94). У английских эмпиристов наметилось пренебрежение к метафизике, Бэкон, как выше сказано, ограничивая метафизику, пытался увязать ее центральную категорию формы с естественно-научным углублением в природу. Гоббс стремился избегать самого термина «метафизика», считая его случайным, появившимся как название книг, переписанных Андроником после физики (традиционное мнение). Номиналист в первом разделе своего методологического сочинения «О теле» противопоставляет умозрительной метафизике, скомпрометированной в его глазах схоластикой, логику, отождествленную — под влиянием Галилея — с математикой. Второй же раздел того же труда он именует «по-аристотелевски» — первой философией, о которой скажем ниже.

Декарт отождествляет первую философию и метафизику, назвав свое главное философское произведение обоими этими терминами (в латинском и французском вариантах). При этом он последовательно выстраивает субъект-объектную позицию. Если эмпиристы нередко высказывались в том смысле, что математика, как предельно точная наука, делает излишней метафизику, то Декарт не раз подчеркивал, что геометрия основана на воображении, а между тем оно отнюдь не высшее проявление человеческого мышления (см. выше). Его субъект-объектная глубина и сущность проявляются именно в метафизике. Интерес к ней Картезий проявил уже в самом начале своих «Размышлений», и в дальнейшем его углубление в математические и естественно-научные изыскания развивалось параллельно осмыслению различных вопросов метафизики. Ее предварительный очерк дан в четвертой части «Рассуждения о методе», а завершенная система — в «Размышлениях о первой философии».

В письме переводчику (на французский язык) «Первоначал философии», являющихся своего рода учебным пособием по всем разделам своей системы, Декарт дал ее

краткую формулу: «Вся философия подобна дереву, корни которого — метафизика, ствол — физика, а ветви, исходящие от этого ствола, — все прочие науки, сводящиеся к трем главным: медицине, механике и этике» (XII. 1. Т. 1. С. 309). Метафизика и физика, как основоположные науки, можно считать, восприняты из аристотелевской традиции, но густота конкретно-научной кроны и главные науки, ее обобщающие, — явление совершенно новой эпохи, озабоченной практической плодотворностью знания, что тут же подчеркнуто автором. «Подобно тому, как плоды собирают не со ствола дерева, а только с концов его ветвей, так и особая полезность философии зависит от тех ее частей, которые могут быть изучены только под конец» (Там же).

Великий математик и рационализирующий методолог был весьма озабочен обоснованием строгости своей системы, начиная с ее фундамента — метафизики. Здесь он столкнулся с важнейшим философско-мировоззренческим направлением своей эпохи — со *скептицизмом*.

Следует напомнить, что античный скептицизм, совершенно неприемлемый для патристики, был возобновлен в эпоху Ренессанса, в особенности Эразмом Роттердамским, а затем Монтенем и другими философами. При этом в обоих его вариантах — пирронистском, в котором преобладал агностический компонент, и академическом, трактовавшем проблему истины в духе пробабилизма. Оба эти варианта не очень различались, поскольку главное их острие усматривалось в антидогматической его направленности — против схоластических окаменелостей мысли, а иногда и против догматов христианского вероучения (что уже было присуще Оккаму и другим сторонникам концепции «двух истин»).

Философы-новаторы, начиная с Бэкона, отвергавшие аристотелевско-схоластические истолкования природы, но устремившиеся к обретению подлинно достоверных истин, без которых было бы невозможно ее покорение, отвергали и скептицизм, в особенности за содержавшийся в ней компонент агностицизма, ограничивавший, если не отвергавший, возможность обретения достоверных истин. Упоминавшийся корреспондент Декарта Мерсенн, вокруг которого группировались французские ученые и философы-новаторы, написал специальное сочинение — «Истина наук против скептиков или пирронистов» (1625). Декарт заявил о своем гносеологическом оптимизме уже в самом начале «Правил для руководства ума» (Там же. С. 78), а в «Рассуждении о методе» высказал еще

более оптимистическую уверенность: «не может существовать истин ни столь отдаленных, чтобы они были непостижимы, ни столь сокровенных, чтобы нельзя было их раскрыть» (XII. 1. Т. 1. С. 261). Все сказанное объясняет стремление Декарта к радикальному опровержению скептицизма, поскольку он колебал и тем более отрицал возможность обретения достоверных истин. Наиболее развернутую аргументацию так называемого методологического сомнения философ представил в первом и втором «Размышлениях о первой философии».

Общий ее замысел состоит в том, чтобы преодолеть скептицизм изнутри, всемерно заостряя и даже подкрепляя его доводы. Картезий выдвигает принцип всеобъемлющего, *радикального сомнения* (de omnibus dubitandum), согласно которому в человеческом сознании нет ни одного совершенно достоверного, свободного от любых сомнений факта. Он повторяет аргументы античных скептиков о постоянных обманах чувств, выявляющих зыбкость наших знаний как о внешних вещах, так и о нашем собственном теле. Принцип тотального сомнения Картезий распространяет и на чисто интеллектуальные математические истины, ибо великий математик знал, что ошибки нередки и в этих расчетах. Возможность заблуждений в любой области размышляющего сознания Декарт подкрепляет гипотетическим предположением существования некоего «злого гения» (genius malignus), так сказать, символа иррационализма, которому доставляет удовольствие вводить людей в заблуждение. Все вместе взятое погружает человека в пучину сомнений, но сам их факт есть проявление мысли, трактуемой максимально широко (в принципе даже во сне). По закону непротиворечия возможен только один знаменитый вывод Декарта: *Я мыслю (сомневаюсь), следовательно, я существую* (cogito (dubito), ergo sum). Его можно трактовать и как высшую, исходную философскую интуицию для всех более частных интеллектуальных интенций.

Позиция Декарта — классическая позиция субъектности. Как «мыслящая вещь», человек есть прежде всего ум (душа — mens), который непосредственно ясен ему. «Нет на свете ничего столь самоочевидного, как существование Бога и человеческой души», «интуитивное понимание разумной природы вообще» (Там же. С. 598, 599). Однако ученый считал, что мостом к объектности служит понятие Бога как всеобъемлющего субъект-объектного существа. Тем самым картезианская метафизика становится и теологией, но, конечно, теологией естественной

(хотя это словосочетание и не употребляется в его произведениях), а не богооткровенной. Формально Декарт неоднократно заявляет о своей официальной креационистской позиции христианства, но, как мы видели, иногда и противопоставляет ей «гипотетическую» позицию механистического эволюционизма. Ссылки на Священное Писание в произведениях Декарта, в общем, редки, а если появляются, то лишь для того, чтобы подкрепить его философские идеи. Конечно, Картезий не раз говорит, что Бог вложил в нас бессмертную душу, но, отвергая достоверность чувственного познания, понимает такое бессмертие совсем не в индивидуально-чувственном смысле.

В историко-философских трудах обычно подчеркивается, что Декарт прибегает к так называемому онтологическому доказательству существования Бога, к которому некогда прибегал Ансельм Кентерберийский. Действительно, следы схоластических формулировок о различных абсолютных познавательных и моральных совершенствах Бога, отсутствующих у человека, имеются в произведениях Декарта, но безличностность Бога, по существу, делает их малозначимыми (в то время как Ансельм, несмотря на свое «доказательство», оставался правоверным христианином, убежденным в личностности Бога). У Картезия же такое доказательство стало органической частью его метафизики. В своем стремлении к преодолению невыносимого состояния сомнения Декарт обращается к идее актуально бесконечного абсолюта (и сверхабсолюта), постоянно наличного в человеческой разумной душе, как предельно ясной идее по сравнению со всеми другими. Будучи онтологизирован, Бог — актуальная бесконечность (infinitas, infini), познаваемая лишь интуитивно и единичных вещей (беспредельность, неопределенно большая величина — indefinitas, indefini), познаваемых конкретно.

В учебной и монографической литературе обычно утверждается также, что Декарт, говоря о том, что Бог вложил в человеческий ум свою идею бесконечного совершенства, и одновременно приписывая ту же идею как определяющую суть Бога, впадает в некий логический круг. В действительности философ отождествляет здесь сугубо интеллектуализированный человеческий микрокосм с божественным макрокосмом. Поскольку мышление не только разумение, но и воля, Бог и творец, и мудрец (здесь, в сущности, августинианская идея). Как актуальная бесконечность он непознаваем, однако сам осведомлен обо всем, знает все, поскольку сам же все создал.

Правда, «происходит это у него не так, как у нас — посредством неких раздельных действий, но Бог одновременно разумеет, волит и производит все в едином, постоянно одном и том же простейшем акте» (Первоначала филос. I. 23. Там же. С. 323).

В интересах своей системы Декарт обращается как к мистифицирующей, так и интеллектуализирующей функциям понятия Бога-творца. Первую из них философ минимизирует в духе деизма, понимаемого в расширенном смысле (но самого этого термина, означавшего тогда «естественную религию», в его текстах нет). Творчество Бога проявляется в двух тотальных актах — творение материи «из ничто» и сообщение ей первоначального импульса движения, с тех пор количественно неизменного, сохраняющего постоянность соотношений между движением и покоем и слагающего механистически трактуемые «законы природы». Всегда подчеркиваемые Декартом неизменность и правдивость Бога — в отличие от дьявольского «злого гения» — гарантируют достоверность познания этих законов человеком.

Но в этом контексте картезианской метафизики возникает неувязка. Как вообразить неизменность количества движения, сообщаемого Богом, в *бесконечном* мире (в принципе даже мирах)? Но ее бесконечность потенциальная, а волевое всемогущество актуально бесконечного Бога способно как бы «оконечить» мир, границы которого, утверждается иногда, неведомы человеку, но известны всезнающему Богу и в котором поэтому сохраняется неизменность первоначального количества движения. Вместе с тем потенциальной бесконечности материи достаточно для обоснования Декартом *принципа детерминизма*. Он решительный противник телеологического мирообъяснения, восходящего к Аристотелю, и закрепленного в схоластике. Картезий, правда, говорит о *трансцендентных целях*, реализующих замысел Бога, но совершенно недоступных человеческому пониманию. Поэтому задача ученого-естествоиспытателя состоит не в том, чтобы выяснять, *для чего* произведена та или иная вещь, то или иное явлений природы, а в том, *каким образом* она создана божественным Мастером. Подлинный ученый должен выявить прежде всего *действующие, ближайшие* причины всего происходящего, дающие реальное знание, необходимое для человеческой жизни. Понятие «ближайших причин», некогда сформулированное Фомой Аквинатом (часто умозрительно и подчинено трансцендентным целям), теперь подхвачено не только Декартом,

но фактически всеми философами-новаторами, сенсуалистами и рационалистами в их стремлении к эффективному пониманию природы. Картезий при этом, формально признавая существование трансцендентных целей Бога-творца, решительно отказывается от *имманентных* целей. «Весь род причин, направленных к определенной цели, не может иметь никакого применения в области физики», ибо «познание цели не приводит нас к познанию самой вещи и природа этой последней остается от нас скрытой» (XII. 1. Т. 2. С. 461). Раскрыть ее возможно, только выявляя ближайшие, действующие причины.

Их познание, обосновывая принцип детерминизма и усиливая власть человека над природой, разрушало и представления о многочисленных чудесах. Преобладание мистифицирующей функции понятия Бога в эпоху Средневековья делало весьма неопределенной границу между естественным и сверхъестественным в природной и тем более в человеческой жизни, укрепляя веру в беспричинные чудеса. Декарт — один из главных в начале Нового времени философов, увязывавших детерминистическое понимание мира с интеллектуализирующей стороной понятия Бога. Тем самым Картезий становился, можно сказать, на путь его секуляризации.

Минимизация функций деистически трактуемого понятия Бога делала его *техноморфным* и трансцендентным Мастером. Но в произведениях Картезия имеется и его *пантеистический* образ. В частности, в шестом «Метафизическом размышлении» автор подчеркнул, что «все чему меня научила природа, содержит в себе нечто истинное: ведь именно с помощью природы, взятой в ее целом, я познаю сейчас не что иное, как самого Бога» (Там же. Т. 2. С. 64). С пантеистическими мотивами картезианства, хотя в общем и незначительными, связаны и элементы органицизма, которые мы в особенности находим в поздней «Беседе с Бурманом» (1648). Отвечая на один из вопросов своего молодого собеседника, Декарт указывает, что тот более склонен «сравнивать творчество Бога скорее с работой ремесленника, чем с порождением от родителя», но первая аналогия в обсуждаемом случае менее убедительна. И поэтому «уместнее аргументировать к божественному творчеству от естественного, чем от искусственного, присущего ремеслу» (Там же. С. 458). Органистический реликт в картезианстве содержится и в одном из его писем к Мерсенну (от 16.X.1659), где Декарт говорит о «двух инстинктах». Один из них «носит чисто интеллектуальный характер — это естественный свет,

или intuitus mentis (интуиция ума), коему одному только... следует доверяться; другой вид инстинкта присущ нам, как животным, и представляет собой определенный природный импульс к сохранению нашего тела». Хотя «этому инстинкту не всегда надо следовать» (XII. 1. Т. 1. С. 606), сам факт его существования свидетельствует о неистребимости органицизма.

Важнейшее и даже итоговое содержание метафизики Декарта определяется его трактовкой многовековой категории субстанции, выражавшей прежде всего устойчивую и даже неизменную *целостность вещи*, постигаемую умом вопреки ее непрерывно меняющимся признакам, фиксируемым чувствами. В произведениях Картезия фигурирует понятие субстанции в ее индивидуальном смысле («конечные субстанции»), в котором впоследствии это понятие трактовал и Локк (см. выше). Для картезианской же метафизики определяющей стала категория *универсальной субстанции*. Одна из них — материальная, с атрибутом протяженности, континуальности и все механистические законы составляют ее конкретные проявления. Вся познавательная сфера обобщается духовной, нематериальной субстанцией с ее единственным атрибутом мышления (как мы видели, комплексным понятием). Непрерывность, континуальность человеческого мышления, столь трудно представляемая на уровне индивидуальной жизни, становится, по убеждению Декарта, совершенно очевидной на уровне божественного абсолюта. Специфика картезианского дуализма определяется положением взаимного исключения субстанций телесной и духовной, что и зафиксировано в психофизической проблеме. На уровне же метафизики единственным, максимально устойчивым и предельно бестелесным началом может быть только божественный абсолют-сверхабсолют, объединяющий телесную и духовную субстанции и заключающий в себе как мистифицирующую, так и интеллектуализирующую функции. И здесь третье — после творения материи из «ничто» и сообщения ей первоначального импульса движения — и главное «чудо» всей метафизической конструкции Декарта.

Один из ярких метафизиков века — Бенедикт Спиноза. В своем довольно раннем письме (от 3.VII.1665) он подчеркнул, что «необходимость вещей относится к области метафизики, а знание метафизики должно всегда предшествовать [другим знаниям]» (XII. 6. Т.II. С. 502). В дальнейшем свое главное произведение «Этику» автор открывает «геометрическими» положениями своей мета-

физики. Большое место они занимают и в других его произведениях, как и в переписке, которая тогда играла очень большую роль, особенно в виду отсутствия научных журналов.

По сравнению с картезианской метафизикой спинозовская более умозрительна, ибо ориентирована не столько на естественнонаучные исследования, которых автор «Этики» не вел (хотя и был хорошо знаком с их принципиальными результатами), сколько синтезировал философские идеи средневековых, ренессансных и новейших философов (в особенности Декарта).

В отличие от Декарта Спиноза не стал столь последовательным механицистом в истолковании животной и другой жизни. Автор «Этики» радикально не порвал и с гилозоизмом, утверждая, что индивидуумы природы, «хотя и в различных степенях, однако все же одушевлены» (XII. 6. Т. I. С. 414). В более раннем произведении «Метафизические мысли» мелькает и динамическая трактовка бытия, где автор, широко истолковывая слово «жизнь», считает, что «под жизнью мы разумеем силу, посредством которой вещи сохраняются в своем бытии» (Там же. С. 295). Но органицизм спинозовской метафизики более широк и принципиален. Он опирается на высшую разновидность познавательной деятельности человека — на *интуицию целостности*, зафиксированную в частности в «Трактате об усовершенствовании разума», где подчеркивается, что «дух связан со всей природой» (Там же. С. 323). Но предельная целостность бытия воплощается в субъектно-объектном понятии Бога, а всякая частичность исходит от него.

Принципиальное отличие Спинозы от Декарта — отказ от любых истолкований Бога в качестве личности, творящей мир. Уже в цитированных «Метафизических мыслях» автор категорически утверждает, что слово *личность* (personalitas), наделяемое расплывчатыми признаками, приемлемо к Богу лишь в контексте теологии (богословия), а не философии. В отличие от Декарта Спиноза не называет свою метафизику теологией, хотя слово «Бог» фигурирует в его произведениях множество раз. При этом философ всегда дезантропоморфизирует понятие Бога, последовательно лишает его человеческих черт, которыми «толпа» наделяет его, опираясь на чувственное воображение. Между тем «Бога мы не можем *представлять образно* (imaginari), но зато можем *понимать* (intelligere)» (Там же. Т.II. С. 587). Понимаем его прежде всего чисто интуитивно, ибо «Бог... первая причина всех ве-

щей, а также причина самого себя (causa sui) — познается из самого себя» (XII. 6. Т. I. С. 82). Отсюда и знаменитая формула автора «Этики» — «Бог — или субстанция, или природа». Разумеется, природа не эмпирическая, а умопостигаемая.

Систематически автор «Этики» подчеркивает также, что «Бог есть имманентная (immanens) причина всех вещей, а не действующая извне (transiens)» (Там же. С. 380), не отдаленная, а ближайшая. Спиноза считает деистическую (в широком смысле) позицию Декарта, утверждавшую трансцендентность Бога, «устарелой». Еврейско-нидерландский философ полностью лишает Бога и любых креационистских признаков, что объясняется и отсутствием у него компонента воли. Уже в первом своем произведении «Краткий трактат о Боге, человеке и его счастье» автор подчеркнул, что «в природе нет творения, но только порождение» (Там же. С. 84). Выше мы не раз встречались с различными выражениями пантеизма как в домонотеистические эпохи, так и после возникновения христианства и других монотеистических вероисповеданий. Теперь же Спиноза разработал наиболее стройную философскую систему, основанную на пантеизме.

Пантеистически трактуемый, безличный Бог, всегда выражающий глубинное единство мира природы, приобретает у автора «Этики» последовательное осмысление в качестве актуальной, завершенной бесконечности. «Бесконечная величина недоступна измерению и из конечных вещей состоять не может» (Там же. С. 375), ибо, повторяя мысль Николая Кузанского в одном из последних писем, «между конечным и бесконечным нет никакой соразмерности (proportia)» (Там же. Т. 2. С. 577). Между тем первостепенная задача философа, ориентирующегося и на современное ему естествознание, состояла в трактовке «единичных или частичных вещей (res singulares seu partuculares)», составляющих сферу потенциальной бесконечности.

Здесь Спиноза, устранивший внеприродного Бога, к тому же лишенного воли, выступает как последовательный детерминист, отвергавший всякую антропоморфизацию бытия. Он перечеркивает присущее схоластике его осмысление в этико-эстетических понятиях порядка и беспорядка, совершенства и красоты и т. п. Автор «Этики», усматривая в таких предикатах только своего рода вторичные качества, подчеркивает, что любое совершенство, в сущности, выражает лишь реальность существующих вещей. Они должны быть истолкованы чисто физи-

чески. Вслед за Декартом, Гоббсом и другими философами-новаторами Спиноза видит эффективный смысл объяснения конкретных вещей в выявлении «ближайших причин». В этом контексте автор «Этики» становится радикальным критиком теологии. В свете вышеуказанного совершенно ясна его позиция решительного противника трансцендентной теологии, виновником которой может быть только внеприродный и волящий Бог, — одно из главных оснований обвинений Спинозы в атеизме многими его современниками (и не только). Но философ считает несостоятельной и имманентную теологию, обоснованную Аристотелем и господствовавшую в схоластике. Автор «Этики» последовательно раскрывает механизм теологических обобщений, усматривая их в той *аналогии*, какую люди вольно или невольно проводят между своей деятельностью и процессами, наблюдаемыми в природе.

Естественно, что Спиноза — решительный детерминист, требующий причинного объяснения всех вещей и событий. Философ неоднократно подчеркивает их прочность, исключающую любую случайность как беспричинность. «...Если бы люди, — подчеркнул он уже в «Метафизических мыслях», — ясно познали весь порядок природы (totus ordo Naturae), они нашли бы все так же необходимым, как все то, чему учит математика» (XII. 6. Т. 1. С. 301). Тотальный детерминизм бытия, исключающий случайность, делает автора «Богословско-политического трактата» решительным противником всякого рода чудес, господствовавших в массовом сознании, ибо «чудо, будет ли оно противо- или сверхъестественно, есть чистый абсурд» (Там же. Т. II. с. 94). Неспособность множества людей к конкретному объяснению событий, их апелляция к чуду и к Богу как его единственному виновнику, заставляет философа объявить его «убежищем невежества (asylum ignorantiae)».

Свобода и необходимость в человеческой ментальности

Проблема воли, ее свободы и зависимости от тех или иных внешних факторов — особо важная, если не самая важная в философской антропологии. Можно считать ее и первостепенной проблемой метафизики. Выше мы ее не раз рассматривали и в теологическом, и в философском контекстах.

Огромная трудность данной проблематики встала и перед Декартом. Принципиальный детерминист в обла-

сти физики, в меньшей мере и в антропологии, он вместе с тем сохранял и понятие *свободы воли* как свободы выбора (libertas arbitrii), и нужно было трактовать ее отношение к «необъятной воле самого Бога» (XII. 1. Т. 1. С. 328) как основы его всемогущества.

Здесь автор «Первоначал философии» признается в невозможности понять соотношение человеческой и божественной воли, ибо «нашего понимания недостаточно для усмотрения того, каким образом он оставил свободные поступки человека непредопределенными» (Там же. С. 330), а между тем, мы четко осознаем состояние свободы или безразличия. Вместе с тем, хотя воля остается иррациональным фактором человеческого сознания, который может толкнуть его в сторону заблуждения, четкая деятельность рассудка (intellectus), размышляет автор «Размышлений о первой философии» (IV), может нейтрализовать отрицательное воздействие воли и в таких ситуациях действовать свободно, опираясь на нее. Но все же Декарт не мог полностью согласовать свой детерминизм с фактором свободной воли, ибо не достиг полной натурализации человека и даже обосновывал его духовно-телесную дуализацию.

Значительно дальше пошел по пути натурализации и детерминации поведения человека Томас Гоббс. Он полемизировал с епископом Бремхолом, защищавшим традиционную теологическую позицию свободы воли и божественного провидения, и результаты этой полемики были изданы отдельной книгой «О свободе и необходимости» (1656). Но еще до этой полемики автор «Гражданина» и «Левиафана» выработал свою позицию по данной проблеме. В последнем произведении он противопоставил понятию свободы воли понятие *свободы* (liberty, freedom). Оно предельно натурализировано, ибо, относясь прежде всего к деятельности человека, оно вместе с тем в определенном аспекте характеризует и процессы самой природы, т. к. «может быть применено к неразумным созданиям и неодушевленным предметам не в меньшей степени, чем к разумным существам» (XII.3.Т. 2. С. 163). Освобождается даже вода, если разбить тот сосуд, в котором она содержится. Сложнее, конечно, обстоит проблема свободы в мире человека. Здесь понятию свободы воли принципиальный детерминист противопоставляет понятие *обдумывания* (deliberation), которое в принципе присуще и животному. В целом же понятие свободы не противоречит понятию необходимости, как многим кажется, а дополняет его. «Свобода и необходи-

мость совместимы» (XII. 3. T. 2. C. 164). Но это имеет место только в *добровольных* действиях людей, которые, постигая причины своих желаний, свободно выстраивают свое поведение.

Еще более основательно развил в своей «Этике» и в других произведениях концепцию свободы как освоенной необходимости натуралист Спиноза. Как выше рассмотрено, философ перечеркнул не только понятие свободы воли, но и понятие самой воли. Автор «Этики» противопоставил им принципиальную возможность достижения *свободы* человеком. Она противопоставляется принуждению, но неотделима от понятия *необходимости*. «Стремление человека жить, любить и т. п., — говорится в одном из писем философа, — отнюдь не вынуждено у него силой, и, однако, оно необходимо» (XII. 6. T. II. C. 585). Если понятие свободы воли основано на чувственно-абстрактном знании, то интуитивно-демонстративное знание обосновывает понятие *свободной необходимости* (libera necessitas). Оно составляет главную характеристику Бога-субстанции, хотя совершенно лишенного воли, но являющегося «причиной самого себя». Но таким же может стать и человек.

Оставаясь на чувственно-абстрактной ступени знания и приписывая себе свободу воли, такой человек не понимает, что является лишь *частичной* причиной своих идей и действий, а его поступки навязаны ему внешними обстоятельствами. Такой человек не может постичь необходимости, скрывающейся за такими действиями. Человек же, поднимающийся до интуитивно-дедуктивных высот знания, видит всеобщую необходимость природы и воспринимает себя ее неотъемлемым звеном, модусом единой субстанции. И это имеет решающее значение для перестройки нашего сознания. «Дух тем лучше понимает себя, — говорит автор «Трактата об усовершенствовании разума», — чем больше он понимает ...порядок природы, тем легче может удержать себя от тщетного» (Там же. T. 1. C. 332). Только высшему познанию доступно эффективное понимание наших аффектов. Проясняя их, человек получает возможность подчинять телесные состояния руководящему и направляющему воздействию человеческого духа. «Пока мы не волнуемся аффектами, противными нашей природе, — гласит 10-я теорема последней части «Этики», — до тех пор мы сохраняем способность приводить состояния тела в порядок и связь сообразно с порядком разума» (Там же. C. 597), трансформируя аффекты-страсти в аффекты-действия.

Свободный человек, мудрец, осознавая мировую необходимость, достигает внутреннего освобождения. Его действия отныне определяются только им самим. Выше была процитирована стоическая формула Клеанфа—Сенеки «судьба ведет покорного и тащит непослушного», которую можно считать исходной формулой проблемы свободы как познанной необходимости. В философской доктрине Спинозы она стала глубоко фундированной концепцией, построенной на однозначно понимаемой необходимости, основанной на механистическом детерминизме. Знаменательна и формула автора «Этики», характеризующая состояние мудреца, достигшего высшей ступени познания, а тем самым и своей свободы, — *познавательная любовь к Богу* (amor Dei intellectualis) — высший, чисто интеллектуальный аффект.

Концепция свободы и необходимости Лейбница трактуется в контексте его метафизики в разных его произведениях, но наиболее обстоятельно в сложном и многогранном — философском, историко-философском и богословском — тексте «Теодицеи». Здесь он говорит о «двух знаменитых лабиринтах», издревле мучающих человеческую мысль. Один из них — проблема непрерывности, констинуума актуальной бесконечности, занимающая лишь философов. Но первый лабиринт «связан с великим вопросом о *свободе* и *необходимости*, преимущественно же о происхождении и начале зла... запутывает почти весь человеческий род» (XII. 9. Т. 4. С. 53). С самого начала своего произведения Лейбниц проводит весьма важное различие между понятием *судьбы, рока* (fatum) и понятием необходимости. Первое настолько темно, что не поддается никакому анализу, особенно в его магометанском варианте (fatum mahometunum). Более сложный христианский рок допускает по сравнению с ним значительную рефлексию, открывающую во многих случаях путь к философскому анализу необходимости. Как видно из самой этимологии этого слова (русская фактически совпадает с латинской — necessitas), оно весьма точно передает субъект-объектность отношений. Субъект — в данном случае любой индивид, живущий в природно-человеческом мире, — должен постоянно определять для себя те предметы, явления, огромное множество цивилизационных факторов, которые он бессилен обойти.

Лейбниц, в частности, с позиций своей телеологической метафизики подвергает критике натуралистическую и редукционистско-механистическую трактовку необходимости Гоббсом и Спинозой как однозначной, упрощен-

ной и фатализирующей (особенно у Спинозы), между тем, по Лейбницу, свобода — не просто осознанная необходимость, но и выбор той или иной *возможности*, за которой она скрывается. В противоположность Гоббсу и Спинозе автор «Теодицеи» разработал *дифференцированное* понимание необходимости. Необходимым он называет то, противоположное и тем более противоречащее, что немыслимо, невозможно. Напротив, возможным Лейбниц считает то, что допускает ту или иную противоположность тем или иным фактам, событиям. Различие понятий необходимости определяется у него именно тем, какие возможности они допускают.

Первую, и, в сущности, главную, разновидность необходимости Лейбниц определяет как *абсолютную*, или *метафизическую*. Она основывается на логических законах тождества и противоречия и поэтому именуется также логической или геометрической. Эта необходимость — самая «чистая», универсальная и абсолютно повелительная, допускающая только одну возможность предмета или события и исключающая любую самопротиворечивость. Невозможно, например, тело, имеющее больше или меньше трех измерений. Эта *истинная* необходимость как бы выносится за пределы свободной деятельности человека, который считается с ней как с безусловной предпосылкой и остается безразличным по отношению к ней. Даже Бог, обладающий вечными истинами или истинами разума, в силу этого не действует по абсолютной необходимости, ибо его деятельность лишена иррационального произвола. Возможность же свободы в деятельности человека определяется тем, что абсолютная необходимость существует не сама по себе, а всегда связана с другими разновидностями необходимости, во взаимодействии с бесчисленными «истинами факта», выявленными на основе закона достаточного основания, истинами более или менее случайными, хотя и складывающимися в определенные закономерности. Они предписаны природе Богом и «занимают среднее положение между геометрическими истинами, абсолютно необходимыми, и произвольными решениями» (XII. 9. Т. 4. С. 62).

Трактовка необходимости Лейбницем определялась также тем, что телеолог и виталист не принимал упрощенный, механистический детерминизм Спинозы и Гоббса, исключающий объективность случайности, которая между тем проявляется «в тысяче действий природы» (Там же. С. 152). Однозначной необходимости этих философов, которую автор «Теодицеи» называет «сле-

пой», он противопоставляет *гипотетическую*, или *условную* необходимость, открывающую перед действующим человеком учет *степеней вероятности* и выбор самых различных возможностей. При этом опять же в противоположность Спинозе Лейбниц не отвергает фактора воли, поскольку активность присуща каждой монаде, а человек — высшая из них (перед Богом), способная подниматься от перцепций к апперцепциям, достигать *самопознания* внешней и внутренней необходимости.

Как субъект *моральной* свободы человек осуществляет глубоко мотивированный *индивидуальный* выбор, свободный от чувственных соблазнов. Один из важнейших аспектов моральной необходимости — деятельность человека по самосовершенствованию, к чему энергично призывает автор «Теодицеи»: «Кто хочет трудиться над самим собой, тот должен трудиться так же, как трудится над посторонними вещами; надо знать устройство и качество предмета и с ним согласовывать свои действия» (XII. 9. Т. 4. С. 348).

Моральный человек, осознавая все уровни детерминизма, по ступеням необходимости поднимается до осознания предустановленной гармонии, исходящей от Бога. Чем глубже уровень наших знаний, тем меньшим становится для нас зло, которого так много в природном и социальном мире. Оно улетучивается по мере нашего восхождения ко все более обширной целостности. Бог-отец — и здесь появляются личностные черты в его облике — в действительности добр и создал для нас лучший из возможных миров — знаменитый оптимизм Лейбница. Однако великий энциклопедист, не чуждый вопросам правоведения и политики, все же далек от анализа вопросов социальной проблематики. Германия до них еще не созрела в отличие от Англии, Нидерландов.

Важнейшие аспекты этико-социальной проблематики

В этих воззрениях философы XVII в. продолжили и углубили идеи философов Ренессанса, во многом трансформировав их в условиях своей эпохи. Если иметь в виду только этические идеи, то в той или иной мере они были затронуты фактически всеми философами. Однако, хотя этические идеи имплицитно заключают в себе социальный контекст, отнюдь не все рассматриваемые здесь философы развивали их в широкие социальные учения. Так, Декарт, признавая этику в качестве одной из трех

главных наук, возрастающих на кроне древа философии, полностью избежал какой-либо социальной концепции. Сам философ уже в «Рассуждении о методе» заявил себя сторонником морали стоицизма, приобретшей в XVII в. очень большое влияние.

Из других этических направлений Античности, продолженных в этом веке, следует назвать эвдемонизм, иногда в форме умеренного эпикуровского гедонизма, приспособленного к христианской морали (Гассенди).

Философом, разработавшим в этом веке наиболее основательную философско-социальную доктрину, стал Томас Гоббс. События начавшейся на его родине революции толкнули его к тому, что третью часть задуманных им «Основ философии», сочинение «О гражданине», он опубликовал сначала (1642), а затем в разгар правления Кромвеля — знаменитый «Левиафан» (1651).

Свою этико-социальную доктрину, как выше указывалось, Гоббс осмысливал, руководствуясь дедуктивно-синтетическим методом. Его исходным, максимально широким понятием служит универсалия *человеческой природы*, мыслимая как вневременное понятие. К.Маркс, а затем огромное множество его последователей, критиковали и, в сущности, отвергали его за вневременность, трактуемую как внеклассовость. Между тем выше мы видели, что это глобальное понятие формировалось в философии и социальной мысли Античности, а затем было трансформировано христианским учением и христианскими мыслителями. У Макиавелли и некоторых других философов Ренессанса, и тем более у Гоббса и философов его эпохи, энергично вставших на путь морально-социальной философии, понятие «человеческой природы» стало играть в ней роль, сходную с той, какую играло понятие Бога в истолковании бытия и знания не только в христианской философии.

Гоббс постоянно выдвигает на первый план индивидуалистическую и даже эгоистическую природу человека. При этом он многократно подчеркивает действие той органистической закономерности человеческого существования, которая была зафиксирована уже в Античности (особенно стоиками) — общебытийной закономерности *самосохранения*. В рассматриваемую эпоху она многократно усиливается в человеческом мире, отражая развитие *личностного* начала в системе цивилизации, которую нередко именуют уже буржуазной. В сочинении «О человеке» (XI. 6) подчеркнуто, что «величайшее благо — самосохранение; величайшее природное зло — разложение»,

самосохранение — «первое из всех благ» (XII. 3 Т. 1. С. 241). Инстинкт жизни сближает людей с животными, но их интеллектуальные способности ведут их к общественной жизни, в условиях которой они высоко поднимаются только над чувственными стремлениями. Выступая против феодального корпоративизма и иерархизма, Гоббс продолжил линию многих ренессансных гуманистов, подчеркивая равенство людей как природных существ в отношении физических и умственных способностей. Но они по-разному и весьма индивидуально проявляются в условиях общественной жизни. Здесь индивидуальное и частное всегда первичное, а общественное — вторичное и производное. Автор «Левиафана» (гл. XI) особенно подчеркнул огромную роль *интересов* в общественной жизни людей, которые защищаются то пером, то мечом. «Я не сомневаюсь, — подчеркнул автор, — что если бы истина, что *три угла треугольника равны двум углам квадрата*, противоречила чьему-либо праву на власть или интересам тех, кто уже обладает властью... учение геометрии было бы если бы не оспариваемо, то вытеснено сожжением всех книг по геометрии» (Там же. Т. 2. С. 79).

Господство интересов в понимании последовательного номиналиста определяет и его трактовку наиболее общих понятий *добра* и *зла*. Они не вневременные ценности, как в особенности подчеркивали схоластические реалисты, а положительное или отрицательное выражение индивидуальных ситуаций. «Добро» всегда выражает все то, что людям полезно и нравится, к чему они стремятся, а «зло» — противоположные ситуации.

Натуралистической и индивидуалистической методологией руководствовался Гоббс и в своей доктрине происхождения государства.

Если определяющей категорией бытия он считал естественное тело, то государство, создаваемое людьми, он трактовал как *искусственное тело*. Человеческое общество, согласно Гоббсу, переживает два этапа. Первое из них — это *естественное состояние*, когда отсутствует всякая государственность. Конечно, Гоббс (как и любой другой философ его времени) трактовал его не как некий конкретно-исторический этап, а развивал рационалистическую абстракцию, позволявшую ему выявить особенности человеческой природы в ее наиболее «чистом» виде.

Философ примкнул при этом к длительной традиции *естественного права*. В Античности это социоморфическое учение разработали стоики (в особенности руководствовавшиеся их философией позднеримские юристы),

а в рассматриваемую эпоху — старший современник Гоббса нидерландский юрист и социальный мыслитель Гуго Гроций в труде «О праве войны и мира» (1625). В борьбе против феодально-абсолютистского произвола появилось немало сторонников так называемого *юридического мировоззрения*, усматривавших в праве главную основу общественно-государственной жизни. Гоббс считался виднейшим их теоретиком.

Естественное право наиболее интенсивно проявляется в естественном состоянии, когда люди живут, подчиняясь прежде всего неустойчивости чувственных стремлений, страстей. Здесь нет устойчивой частной собственности, ибо каждый в соответствии с этим «правом», подчиняясь инстинкту самосохранения, считает себя вправе обладать любой вещью. Неограниченность человеческой свободы на ее чувственном уровне, когда «человек человеку волк» (Гоббс использует древнеримский афоризм), закономерно приводит к «войне каждого против каждого», «всех против всех».

Тотальное состояние войны выявляет иллюзорность свободы на ее чувственном уровне. Оно грозит человечеству самоистреблением. Отсюда жизненная необходимость для атомизированных индивидов сменить естественное состояние на гражданское, государственное. Они вынуждены заключить между собой *договор* (contractus, pactum). Его не следует представлять как некий кратковременный акт. Это скорее процесс перехода в гражданское состояние, которое не было бы возможным без определенных интеллектуальных предпосылок, присущих только людям, а отнюдь не животным. Здесь слабеет натуралистическая компонента в социальной теории Гоббса.

Первую предпосылку общественного договора он видит в человеческой речи. Именно она выводит людей из их индивидуалистического одиночества. Речь, будучи главным выражением и инструментом познания, тем самым выступает и решающим фактором культуры, ибо, подчеркнул автор «Левиафана» (IV), «без способности речи у людей не было бы ни государства, ни общества, ни договора, ни мира, так же как этого нет у львов, медведей и волков» (Там же. С. 22). Закономерно, что Бог, создав Адама, научил его простейшей речи, которую тот в дальнейшем усложнил.

Однако в деле общественного договора, избавляющего людей от страха смерти, не меньшую, если не большую, роль играет наличие в сознании людей *естественных законов*. Гоббс говорит в данном контексте не о фи-

зических, по сути механистических, законах, о которых писали Галилей, Декарт, Спиноза, а о законах морального характера. Автор «Гражданина» насчитывает двадцать различных житейских правил, но все они сводятся к тому «золотому правилу», с которым мы столько раз встречались. Призывая к самоограничению человеческого эгоизма, оно становится наиболее широкой моральной платформой общественного договора.

Естественные законы в принципе действуют и в естественном состоянии, но подавляются здесь страстями естественного права. Лишь в государстве, в условиях гражданского состояния, невозможно без строжайшей писаной законности, человек становится подлинно моральным существом, каковым он не может быть в естественном состоянии. Как теоретик юридического мировоззрения Гоббс этатист («государственник»), сторонник сильнейшей централизованной власти, кто бы ее ни возглавлял — король или Кромвель. Разделение власти только ослабляет ее. Автор «Левиафана», однако, все же отразил в нем революционные изменения, происшедшие в Англии, обозначая иногда государственность термином «общественное благо» (commonwealth — английский эквивалент латинского термина «республика») и трактуя ее как сугубо светский институт. Когда же в Англии снова воцарилась монархия и усилились клерикально-монархические нападки на «Левиафан» и другие произведения Гоббса, он, переведя его на латинский язык для второго издания (1668), не меняя содержания по существу, в большинстве случаев изменил названный термин словом «монархия» (лишь иногда употребляя слова «народная община» — civitas popularis).

Теоретическое значение Гоббсовой концепции общественного договора, в силу которого люди передают свои естественные права верховной власти, знаменательно и тем, что она стала одной из первых в новое время концепций *отчуждения*, с которой мы встретимся в дальнейшем. Государство-«Левиафан» (библейское чудовище) противопоставляется человеку и часто подавляет его.

Другой, уже чисто моральный, аспект социальной теории Гоббса связан с его концепцией свободы как сочетаемой с необходимостью. В условиях хорошо организованного правового строя необходимость означает беспрекословное подчинение юридическим нормам, устанавливаемым в силу всеобщего договора. При этом далеко не все естественные права передаются суверену и далеко не вся жизнь должна быть зарегулирована законами. Тогда

свобода полностью исчезла бы из жизни людей. Говоря об этом, автор «Гражданина» (XIV. 3) подчеркнул, что «существует большое различие между *законом* и *правом*, ибо закон — это *узы*, право же есть *свобода*, и они противоположны друг другу» (Там же. Т. 1. С. 415).

Натуралистическое и индивидуалистическое осмысление человека присуще и Спинозе. Его пантеистическо-органистическая метафизика даже больше, чем деистическо-механистическая онтология Гоббса, согласуется с весьма подчеркнутым Спинозой стремлением (conatus) к *самосохранению*, столь настоятельному для живых существ и приобретающему наибольшую многоцветность в человеческом мире. Нидерланды в этом веке по степени обуржуазивания шли даже впереди Англии. Автору «Богословско-политического трактата» в этих условиях было особенно очевидно эгоистическое преломление этого стремления, ибо «расчет выгоды» составляет «рычаг и жизненный нерв всех человеческих действий» (XII. 6. Т. II. С. 233). Естественно, что такое общество переполнено моральной неприглядностью, и автор «Политического трактата», вскрывая ханжество тех политиков и богословов, которые тщетно «стремятся обуздать человеческую злобу», подчеркнул, что «пороки будут, доколе будут люди» (Там же. С. 288). В этом контексте и в том же произведении (I. 4) Спиноза подчеркнул, что сам он «постарался не осмеивать человеческих поступков, не огорчаться ими и не клясть их, а понимать» (Там же).

В трактовке общества и происхождения государства Спиноза подобно Гоббсу руководствовался понятием естественного права, считая, что оно «не запрещает решительно ничего, кроме того, чего никто не может (Там же. С. 297). В таких условиях не может быть никакой морали. Однако переход людей из естественного состояния в государственное нидерландский философ в отличие от английского связывает не столько с заключением общественного договора, сколько с фактом *разделения труда* в силу разнообразия людских потребностей. Не развивая социально-экономической тематики, автор «Этики» совершенно убежден, что разумный человек «является более свободным в государстве, где он живет сообразно с общими постановлениями, чем в одиночестве, где он повинуется только себе» (Там же. Т. I. С. 579).

При осмыслении общественно-государственной жизни в произведениях Спинозы весьма основательно представлена этическая компонента. В противовес официозным религиозно-моральным учениям Спиноза с позиций

своего учения о «свободном человеке», о мудреце обращается к эвдемонистическо-гедонистической традиции Античности. «Человек свободный, — пишет автор «Этики», — ни о чем так мало не думает, как о смерти, и его мудрость состоит в размышлениях не о смерти, а о жизни» (I. 4. С. 576). Здесь можно сказать, отразилась его близость к либерально-буржуазной партии де Витта, которая тогда (до 1672 г.) руководила Нидерландами. Но значительно больше Спиноза обращался к стоической традиции, и здесь философ скорее выражал умонастроения «мелкобуржуазных», сектантско-пантеистических кругов, с которыми особенно сблизился после изгнания из еврейской общины. Следовательно, можно говорить о его межклассовой позиции, но еще вернее трактовать ее как надклассовую, подлинно философскую.

Она и выражена прежде всего в концепции полностью секуляризированной, вполне светской этики, неотделимой от его учения о свободе. Только «рабам, а не свободным назначаются награды за добродетель» (Там же. Т. II. С. 378). Более всего при этом спинозовская этика связана с ее стоическим прототипом. «...Блаженство не есть награда за добродетель, но сама добродетель», — гласит последняя теорема «Этики» (Там же. Т. I. С. 617).

Социально-политические размышления автора «Этики», «Богословско-политического» и «Политического» трактатов сосредоточены на выявлении характера государственной организации и ее оценки с точки зрения выполнения ею морального назначения человека. Спиноза ставит перед государством высокие цели, считая, что оно должно обеспечить «жизнь человеческую, которая определяется не только кровообращением и другими животными функциями, но преимущественно разумом, истинной добродетелью и жизнью духа» (Там же. Т.II. С. 312). Гражданское состояние невозможно «без законов, умеряющих и сдерживающих страсти и необузданные порывы людей» (Там же. С. 79). Если в естественном состоянии, по Гоббсу, «человек человеку волк», то в гражданском, согласно автору «Этики», люди должны руководствоваться принципом «человек человеку Бог» (Там же. Т. I. С. 79).

Идеал подлинно человеческого общества предписывает, чтобы люди искали собственной пользы» только «по руководству разума» и в силу этого были бы «справедливы, верны и честны» (Там же. С. 538). Такой идеал, гипертрофирующий моральные функции государства, был, конечно, столь труден, что возможен лишь для очень немно-

гих, признал сам автор «Этики» в самом конце ее. Реальность же такова, что в обществе преобладает «толпа (vulgus)», которая включает в себя и множество представителей верхов общества. В ней торжествует эгоизированный «плотский человек» (homo carnalis), руководствующийся прежде всего телесными потребностями и отличающийся «торгашеством или плутовством» (Там же. С. 578).

В социальной философии Гоббса и Спинозы определяющим институтом гражданского общества было государство, а их социально-экономическая компонента, выраженная отдельными высказываниями, в общем оставалась незначительной. Определенный прогресс в этом отношении осуществил Локк в своих «Двух трактатах о правлении» (1680 – 1690). В своих этических воззрениях автор придерживался эвдемонизма и умеренного гедонизма, которые в первую половину века наиболее обстоятельно развивал Гассенди. В более эмпиристской по сравнению с Гоббсом трактовке естественного состояния, предшествующего государственному, Локк, опять же в отличие от автора «Левиафана», энергично развивает тему *собственности* и *труда*, без которых невозможно удовлетворение естественных потребностей. Для более зрелого буржуазного общества в Англии по сравнению со временем Гоббса характерно, что Локк подчеркивает не просто роль собственности, а *частной собственности* уже в естественном состоянии. А она неотделима от *труда*, который прославляет автор «Двух трактатов о правлении». Акр обработанной земли стоит в десять раз дороже акра земли необработанной, сколь бы плодородной она ни была сама по себе. Именно труд и прилежание — главные источники стоимости. Закономерно, что на социальную философию Локка опирались теоретики английской классической политической экономии, зарождавшейся в эту эпоху.

При описанных особенностях естественного состояния перехода к государственно-гражданскому посредством общественного договора последний становится более символичным, чем он был у Гоббса. Вместе с тем «Два трактата о правлении» были непосредственно направлены (в своей первой части) против клерикально-монархических идей Роберта Филмера «Патриарх: защита естественной власти королей против неестественной власти народа» (1680). (Тот же автор резко критиковал и «Левиафан» Гоббса). Защищая подобно последнему светское происхождение и характер государственности, Локк, однако, трактовал ее не как предельно централизованную

и абсолютистскую. Впервые в истории политической мысли автор «Двух трактатов о правлении» выдвинул идею *разделения правительственной власти*, без чего невозможно соблюсти неотъемлемость прав личности. Государственная власть должна состоять из трех как бы независимых, но взаимосвязанных институций. Законодательную власть реализует парламент, исполнительную — в основном суд и армия, и федеративную (ведающую отношениями с другими государствами) — король и его министры. Эта концепция *Конституционной монархии*, как нередко отмечают в литературе, подводила итог «славной революции» 1688 г. в Англии (компромисс между парламентом и королем, буржуазией и дворянством). Ей предстояло огромное политическое будущее не только в Англии.

XIII. ВАЖНЕЙШИЕ АСПЕКТЫ ЗАПАДНОЕВРОПЕЙСКОЙ ФИЛОСОФИИ В ЭПОХУ ПРОСВЕЩЕНИЯ

Интеллектуальный компонент культуры — важнейший показатель духовно-познавательного прогресса общества. В эпоху Ренессанса мы фиксировали возникновение «республики ученых», которую составляли философы, художники и литераторы, а также естествоиспытатели. Из феномена итальянской общественной жизни оно стало общеевропейским в XVI в. и тем более в XVII, когда некоторое время Пьер Бейль даже издавал журнал «Новости литературной республики». Философия, по сути своей наиболее критический компонент культуры, составляя ее ядро, приобретала и в новом, XVIII в. все большее влияние, которому были подвержены в особенности наиболее образованные и даже властвующие верхи общества. Например, прусский король Фридрих II, польский король Станислав Август и даже Екатерина II, заигрывавшая с Вольтером и Дидро. Как политики они должны были придерживаться утвердившихся в их странах религиозных вероучений и занимать определенные позиции во взаимоотношениях с реализовавшими их церковными институциями. Но как люди образованные, нередко одаренные и весьма мыслившие, государственники склонялись к тем или иным философским идеям и даже концепциям. К тому же западноевропейское общество продвигалось к новым рубежам технической цивилизации — переход от мануфактурного производства к машинному — и вместе с ней к тому состоянию общества, которое принято называть буржуазным, хотя степень экономического и в особенности духовного влияния дворянского аристократизма могла не уступать бюргерскому компоненту общественной жизни, если не превосходить его.

Наиболее активно означенные процессы с конца XVII в. проявлялись в Англии, особенно после состояв-

шейся там «славной революции» 1688 г., когда она стала ведущей страной экономического и политического развития. В предшествующем разделе, характеризуя философскую позицию Локка, которой нередко и открывают философию эпохи Просвещения, было подчеркнуто его стремление сузить сферу философского знания, максимально приблизив его к человеческой реальности. Ниже мы увидим, как в континентальной философии усилилась критика метафизики, а вместе с ней и возрастали сциентистские настроения и построения, которые уже в предшествующем веке преобладали в Англии.

Но просветительская критика философов, постоянно апеллировавших к человеческому разуму, трактуемому в самом широком содержании, еще в большей степени распространялась на религию, а вместе с ней и на старые, еще феодальные порядки, преобладавшие в большинстве стран и областей европейского континента. Времена концепции двух истин, религиозно-теологической и философско-научной, давно миновали. Схоластика утратила интеллектуальный кредит, сохраняясь главным образом в богословских учебных заведениях. Университеты тоже перестали быть центрами интенсивной философской мысли (впрочем, за исключением Германии). Таковыми становились более свободные кружки и общества, салоны свободномыслящей интеллигенции и просто заинтересованных дилетантов, особенно характерные для Франции. Весьма возрос объем философской литературы, при этом не только и не столько больших опусов, которые преобладали в предшествующем веке, сколько сравнительно небольших по объему книг и философских словарей, важнейшим примером коих стал в самом конце предшествующего века «Исторический и критический словарь» Пьера Бейля. Публиковались и многие публицистические брошюры, популяризировавшие философские идеи и обычно заостренные против религиозной идеологии и освящавшихся ею общественных порядков.

Популяризация философских идей нашла себе и столь важное проявление, как их формулирование в художественных произведениях. Мы неоднократно констатировали конвергенцию мировоззренческих форм в предшествующие эпохи историко-философского процесса. В частности, и в особенности, взаимодействие философских понятий и категорий с религиозно-теологическими понятиями и догматами, весьма интенсивное не только в эпоху Средневековья. Расширившиеся масштабы образованности в эпоху Просвещения определили

взаимодействие ·философских понятий с художественным творчеством, не только прозаическим, но и поэтическим. Назовем здесь лишь широкоизвестные имена таких литераторов, как Свифт, Поп, Вольтер, Руссо, Лессинг, Гете, которые не только облекали распространенные философские идеи в высоко художественную форму, но и формулировали собственные.

Поскольку, однако, основное мировоззренческое противостояние по-прежнему осуществлялось между религией и философией, напомним здесь соответствующие ситуации. В романских странах, как и в Австрийской империи, католическая религия застыла в догматах Контрреформации (как и в предшествующих), рьяно охранявшихся не только самой церковью, но и властями предержащими. Их критика просветителями, прежде всего и главным образом французскими, приобрела особенно острые и напряженные формы, приведшие к самым крайним и язвительным выводам материализма и атеизма. Еще раньше аналогичная борьба началась в Англии, но вследствие осуществившейся здесь вероисповедной реформации еще в XVI в. и значительно более либеральной по сравнению с Францией социально-политической ситуации борьба просветительского свободомыслия против христианской идеологии и реализовавших ее церковников не достигала той остроты и не привела к формулированию тех идей и выводов, к которым вскоре пришли французские просветители, испытавшие значительное влияние английских. Религиозную жизнь в Англии в значительной мере определял «Акт о веротерпимости», принятый сразу после «славной революции» (1689), признававший право осуществления своих культов лицами, не принадлежавшими к англиканской церкви, лишая их, однако, права занимать государственные должности. Вместе с тем названный акт не распространялся на наиболее рационалистическое направление христианства — унитариев-социниан, идеи которых, как выше установлено, привели к появлению деизма, трактуемого как «естественная религия», предшествовавшая всем другим.

Критика английскими философами христианства с позиций деистического свободомыслия

У истоков такой критики в Англии стоял Локк, который еще в 1685 г. будучи в эмиграции в Нидерландах, написал «Послание о веротерпимости». Опубликованное (анонимно) там же в 1689 г. оно было переведено на фран-

цузский, голландский и английский языки. По возвращении в Англию автор опубликовал еще три аналогичных послания. Вопрос о веротерпимости, как не раз было сказано выше, был первостепенным мировоззренческим и политическим вопросом, который поднимали в теоретическом плане различные философы, начиная с флорентийских платоников XV в. О политической значимости данного вопроса в условиях абсолютистской государственности свидетельствует упомянутый уже факт издания в 1685 г. Людовиком XV Нантского эдикта, изгонявшего гугенотов-кальвинистов из Франции, в которой тем самым единственно разрешенной становилась только католическая религия. Локк в своем «Послании» провозглашал свободу религиозной совести неотъемлемым правом личности, подчеркнув, что он считает «веротерпимость главной отличительной чертой истинной церкви» (XIII. 1. С. 27), а «вся жизненность и сила истинной религии состоит во внутренней и полной убежденности души, и вера без убежденности не есть вера» (Там же. С. 32). Всякое насильственное принуждение к единственно разрешенному вероисповеданию способно только исказить и уменьшить силу веры, деформируя и даже ломая тесно связанную с ней моральность. Вместе с тем Локк как государственник и человек верующий убежден, что вера в Бога и в бессмертие души представляют непременные устои подлинной моральности, без которой невозможна общественная жизнь. Атеизм, отвергающий эти устои, автор «Послания...» категорически не приемлет. Вместе с тем через несколько лет в сочинении «Разумность христианства» (1695) Локк, испытавший еще в Нидерландах влияние социниан-унитариев, пошел по пути рационализации христианства, игнорируя его важнейшие догматы (трехипостасность Бога, первородный грех, рай и ад, воскрешение из мертвых). Еще дальше потому же пути пошли его последователи Джон Толанд (1670 – 1722) и Энтони Коллинз (1676 – 1729).

В предшествующем разделе освещалась огромная роль Спинозы как автора «Богословско-политического трактата» в исследовании Ветхого Завета как вполне исторического документа, лишенного той мистической ауры, которой его снабдила многовековая иудео-христианская традиция. Автор решительно воспротивился предложениям перевести это произведение на голландский. Вместе с тем Спиноза не предпринял никаких попыток провести аналогичное исследование в отношении Нового Завета, сближая учение Иисуса Христа с философской

ментальностью. Теперь Толанд в сочинении «Христианство без тайн» (впервые анонимно по-английски опубликовано в Лондоне в 1696 г.) и Коллинз в «Рассуждении о свободомыслии» (1719) и в «Рассуждении об основах и причинах христианской религии» (оба анонимно, в Лондоне в 1724 г.), гордо именовавшие себя «свободомыслящими» (free-thinkers), предприняли исследование Нового Завета.

Толанд в названном произведении обратился к идеям раннего, первоначального христианства и пытался сблизить его идеи и положения с ясностью деистической «естественной религии». Сложность же христианского культа, переполненного суевериями, молитвами, поклонением иконам и множеством всякого рода обрядов, автор «Христианства без тайн» объяснял эгоистически злонамеренными измышлениями жрецов-священнослужителей, широко использовавших нелепости язычества и ветхозаветного иудаизма, когда они стали активно приспосабливать моральные заветы христианства к идеологическим запросам Римской империи. В своей рационалистической прямолинейности Толанд перечеркивал основоположное понятие откровения, трактуя его как обычную информацию о вере и решительно противопоставляя ей разум. Столь же категорично философ отрицал различные чудеса, если, как обычно, они трактовались священниками как сверхприродные — хотя и весьма редкие — явления, противоречащие пониманию нормального человеческого разума. Против книги Толанда (опубликованной через несколько лет вторым и третьим изданиями) началась яростная полемика защитников англиканской церкви и христианства в целом. Парламент Ирландии (родины философа) даже приговорил ее к сожжению, автору пришлось искать убежища в Англии, а затем при дворе прусской королевы Софии-Шарлотты, образованной и философски мыслящей женщины (в дружеских отношениях с ней состоял Лейбниц). Из общения с ней вышли весьма интересные «Письма к Сирене» (как бы псевдоним королевы, Лондон, 1704). В одном из этих писем Толанд еще энергичнее подчеркивает зависимость христианства от языческих суеверий, называя его «новым идолопоклонством» (III, 12), с его почитанием икон, поклонением умершим, различным духам, праздникам и т. п. Широко эрудированный в античной исторической и философской литературе автор вскрывает происхождение веры в бессмертие души и их посмертные миграции, как и происхождение религиозных культов в целом (повторяя в частности доводы евгемеризма и под-

черкивая разрушающее воздействие суеверий на народную нравственность, III, 11, 19 и др.).

Для уяснения социальной ситуации, в каковой оказывалась философия ранних английских просветителей, весьма показательно, что в одном из «Писем» (II, 14) автор подчеркивает раздвоение учений « у большинства философов» — на эзотерическое, тайное, предназначенное для осторожного обсуждения с ближайшими друзьями, и экзотерическое, открытое, сообщаемое «всем без различия». Та же позиция еще более пространно формулируется в последнем весьма значительном произведении Толанда «Пантеистикон» (1720, на латин. яз., анонимно, в Лондоне). Сам термин «пантеист», применительно к социнианам, которые, как выше отмечено, значительно раньше именовались деистами, автор впервые употребил еще в 1705 г. Ссылаясь на древних мыслителей, Толанд доказывает (XVI) закономерность разделения философии «на экзотерическую, или общедоступную и искаженную, и эзотерическую, или чистую и подлинную». Философ приводит здесь и древнее изречение: «Говори вместе с толпой, а мысли с философами» (XIII. 2. Т. 1. С. 375). Обобщающий вывод Толанда зафиксированный в «Пантеистиконе», состоит в том, чтобы разрушить до основания всякого рода суеверия, переполняющие религии, и вырвать их с корнем. В результате «религия, соединенная с познанием природы» (Там же. С. 393), станет подлинным пониманием и благочестием, достойным самого широкого распространения. Но в сущности — это уже философская «религия». Однако ее признание означало отвержение атеизма, трактуемого в духе времени как аморализм. При этом моральный вред суеверий значительно превосходит, по Толанду, вред атеизма. Христианство вместе с тем в «Пантеистиконе» совсем не упомянуто.

Единомышленник Толанда Коллинз в «Рассуждении о свободомыслии» в категорию свободомыслящих включил всех выдающихся философов — от Сократа, Платона, Аристотеля и Эпикура до Херберта Чербюри, Гоббса, Декарта, Локка и других самостоятельных мыслителей. Значительно, что среди них он поместил и такого еретика, как Ориген. Свободомыслящими Коллинз считал всех, кто отличался глубиной критического мышления, свободного от почитания заскорузлых авторитетов.

Критическая трактовка христианства в «Рассуждении об основах и причинах христианской религии» в общем близка той, которую развивал Толанд в названных произведениях. Коллинз решительно отвергал буквалистское

толкование не только Ветхого, но и Нового Завета, которое было незыблемо для воинствующих ортодоксальных богословов. Перекликаясь с первоначальными теоретиками Св. Писания, Коллинз считал единственно рационалистическим и символическое понимание буквалистских сюжетов, переполненных чудесами и противоречиями. Деву Марию, мать Христа, философ считал просто молодой женщиной. Чудеса, творимые Иисусом Христом, по убеждению Коллинза, тоже следует толковать иносказательно.

От органицизма к механицизму, от натурализма к материализму. Человеческий микрокосм как производное природного макрокосма

Уяснение происхождения христианства Толандом и Коллинзом, фактическое отождествление его с множеством суеверий, наиболее нелепые из коих были унаследованы из темноты языческих поверий (в особенности связанных с погребальными обрядами и культом умерших), как и осознание нестерпимой противоречивости, переполнявшей христианское, если не всякое, вероучение, направляло Толанда и Коллинза на путь выявления сути природного макрокосма и человека как его важнейшего, фокусного компонента. Свою позицию в этих глобальных вопросах Толанд в особенности формулировал в четвертом и пятом из своих «Писем к Серене» (адресованных, однако, непосредственно не ей, а некоему голландскому спинозисту).

В предшествующем разделе была выявлена онтологическая несогласованность субстанции, как выражения целостности бытия, и единичных вещей, находящихся в состоянии движения или покоя, свидетельство разрозненности бытия. Такой разрыв в субстанции и единичных вещах (гносеологически трансформируемых в модусы) свидетельствовал о том, что спинозовская метафизика не имела тенденции стать натурфилософией.

Главным образом потому, что автор «Этики» вслед за Декартом сводил материю к протяженности как одного из двух атрибутов субстанции и отказывал ей — опять же подобно Декарту — в атрибуте движения (вместе с покоем оно составляло лишь бесконечный модус порожденной природы). Толанд увидел в этой конструкции принципиальный недостаток онтологии Спинозы. Универ-

сальность движения автор «Писем к Серене» четко уяснил из динамики Ньютона, в которой оно было неотрывно от вселенской силы тяготения. Широко используя термин *материя*, но отказываясь от понимания ее как пассивной, инертной массы — к чему склонялись Локк, кембриджские платоники и даже Ньютон, — Толанд различал *пространственное движение* (local motion), понятием которого исчерпывалось понимание движения Декартом (motus localis), как и Спинозой. Но за такими частными движениями, по убеждению Толанда, скрывается универсальная движущая сила (moving force), именуемая также *активностью* (action), стимулирующей все частные перемещения в пространстве, присущие конкретным вещам. Отсюда и общий вывод автора «Писем к Серене» (V, 4) — «материя столь же немыслима без движения, как без протяжения, и ... оба этих свойства равно неотделимы от нее» (XIII.2. Т. 1., С. 157).

В принципе следуя за Ньютоном в понимании универсальности движения, Толанд решительно отвергает такие основоположные понятия его динамики, как существование абсолютного пространства, как и времени, оторванных от вещей и существующих наряду с материей. «Тяготение не требует никакой пустоты... и есть лишь одно из многих проявлений активности материи» (Там же. С. 179). По-видимому, под влиянием Лейбница, с которым Толанд встречался при дворе Софии-Шарлотты, автор «Писем к Серене» приходит к *континуалистской* трактовке материи, приписывая ей под тем же влиянием непрекращающуюся активность силы. Но английский философ совершенно чужд монадологической метафизики немецкого. Более того, Толанд решительно отрицает одушевленность материи, как и гилозоистические представления вообще. Максимально приближаясь к материалистическим представлениям, он модернизаторски уверяет, что даже Пифагор в своем эзотерическом учении, рассчитанном на посвященных, не верил в душепереселения и, в сущности, имел в виду лишь вечный круговорот форм материи» (Там же. С. 103). Говоря же о своей современности, Толанд убежден, что в круговорот стихий включены и временно живущие тела, включая самого человека, ибо «мы находимся в постоянном течении, как река, и с полным разложением нашего тела после смерти войдем составными частями в тысячу других предметов» (Там же. С. 168).

Однако глобальный материализм, к которому придут некоторые французские просветители того же века, все

же не свойствен Толанду, ибо он не может устранить из своей трактовки бытия понятие Бога. Правда не Бога — творца всего сущего, а Бога как выражения целостности мироздания, как источника тотальной движущей силы и вместе с тем как «объяснение» — при полном отсутствии эволюционистских представлений — изумительной целесообразности «растительных или животных машин», не говоря уже о сложнейших творениях человеческой духовности (Там же. С. 195). Гармония всего мироздания тем более убеждает, подчеркивает уже автор «Пантеистикона» (IV), что «сила и энергия целого, все создавшая и уравновесившая и постоянно устремленная к наилучшей цели, есть Бог, которого можно назвать, если угодно, *разумом и духом Вселенной»* (Там же. С. 358).

В свете сказанного становится очевидным, что материализм Толанда, сочетающийся с деистическими представлениями верховного разума, сосуществует с натурализмом, сочетающимся с пантеистическими компонентами. В этом контексте в «Пантеистиконе» немалую роль играет понятие *эфира*, заимствованного, по-видимому, у Бруно (впрочем, некоторую роль он играл и у раннего Ньютона). «Эфирный огонь», рассеянный в природе, объясняет и феномен *мозга* в его чувственной и умственной деятельности. Эфир, по сути, становится онтологизирoванным субъектом тотальной активности материи, отождествляемый и с богоразумом. В целом же в «Пантеистиконе» берет верх органистическое начало, ибо «в недрах земли нет ничего неорганического... все возникает из соответствующих зародышей (преформистская идея Лейбница. — *Авт.*). Поэтому не без основания земля зовется *всеродящей* матерью (panspermia), никогда не стареющий супруг которой — *животворящее* (pammestor) солнце» (Там же. С. 365).

Наряду с Толандом в Англии начала того же века были и другие деистически мыслившие философы, отрицающие, однако, бессмертие индивидуальной человеческой души как бестелесного, совершенно духовного начала. Среди них особенно активным был упомянутый единомышленник Толанда Коллинз. Важнейший аспект духовности души, ее свобода, обсуждавшаяся и утверждавшаяся огромным множеством богословов, пытавшихся согласовать это ее определяющее свойство с божественным провидением, была, как зафиксировано в предшествующем разделе, отвергнута философами-новаторами, в особенности Гоббсом, Спинозой, а затем и Лейбницем, которые категорически отрицали недетерминизованность во-

ли и подчеркивали ее зависимость от природной необходимости. В общем, по тому же пути пошел и Коллинз в сочинении «Философское исследование человеческой свободы» (1715, анонимно, как и другие его произведения). Даже более категорично, чем названные выше его великие предшественники, Коллинз доказывает тотальную детерминацию человеческого сознания в его важнейших проявлениях. «Человек — есть необходимый агент» (XIII. 2. Т. 2. С. 14), о чем свидетельствует прежде всего внешний опыт. Автор последовательно придерживается в этом контексте позиции механистического детерминизма, весьма прогрессировавшего в связи с ньютоновской механикой. Тотальное господство причинности как в природе, так и в мире человека привело Коллинза к упрощенному пониманию необходимости как исключающей случайность, так сказать, к естественно-научному фатализму.

Однако своеобразие такой позиции свободомыслящего философа, как он себя именовал, в условиях господства религиозной идеологии выразилось в отождествлении божественного провидения (предвидения) с абсолютной предопределенностью событий природно-человеческого мира. Такая позиция привела Коллинза и к представлениям деизма (в данном контексте в широком смысле этого термина). Доводы Коллинза здесь, в общем, те же, что и у Толанда: гармония космоса, точно определенная механикой Ньютона, с необходимостью требует существования некоего верховного божественного разума. Таким образом, отрицание бессмертия души сочетается с признанием субъект-объектного Бога. Коллинз отвергает атеизм, в частности эпикуровский, на том основании, что из хаотически случайного движения атомов (хотя здесь скорее следовало бы говорить о Демокрите) невозможно вывести стройную закономерность космоса. Аргумент множество раз провозглашавшийся в поздней Античности, в особенности философствующими Отцами христианской церкви.

Отрицание гилозоистических представлений о материи, присущее Толанду и Коллинзу, а с другой стороны, сенсуалистическая по преимуществу трактовка психики, проанализированная Локком, как и оптические открытия Ньютона, укрепляли понимание роли мозга как главного органа душевной жизни человека. Давид Гартли (1705 – 1757), естествоиспытатель, отдававший много внимания вопросам медицины, написал солидный труд «Размышление о человеке, его строении, его долге и упованиях» (1749). Здесь автор, опираясь на вибрационную теорию световых излучений Ньютоновой оптики, вызы-

вающих зрительные образы в нашем мозге, склоняется к тому, чтобы понять их как физиологическую основу мозговых процессов, образующих основу человеческой психики с ее ощущениями, восприятиями, мышлением. В этом контексте Гартли развивает сформулированную еще Локком концепцию *ассоциативных связей*, стихийно возникающих между идеями (сочетающими чувственный компонент с интеллектуальным). Обращаясь к Локку, можно утверждать, что внешний опыт и мир, который за ним скрывается, в том процессе является определяющим для внутреннего. Правда, Гартли категорически не выводит ассоциации из непосредственного воздействия вибраций, сохраняя в определенной мере момент психофизического параллелизма. Применяя тем не менее свою концепцию в области медицины и связывая складывания ассоциаций с многообразными словами речи, автор «Размышлений о человеке» внес существенный вклад в эту первостепенную проблему психологии.

Контратака религии против скептического вольнодумства материализма и атеизма и ее гносеологические средства

Хотя скептическое и натуралистическое вольнодумство, острие которого разрушало господствовавшую христианскую идеологию, оставалось эзотерическим учением, рассчитанным на сравнительно небольшие кружки диссидентствующих интеллигентов, они своей деятельностью вызвали отпор со стороны философствующих ревнителей господствовавших вероисповеданий. Крупнейшим из них в Англии стал Джордж Беркли (1685—1753), современник Толанда и Коллинза (и других деистически философствовавших вольнодумцев, не названных выше). В большом сочинении «Алсифрон, или Мелкий философ» (1732) церковный священнослужитель подчеркнул, что изречения неба, зафиксированные в Священном Писании, более доступны народу и более полезны обществу, чем естественная и рациональная религия, которая никогда не может стать народной, национальной религией. Окончив колледж Св.Троицы Дублинского университета, Беркли углубился в философию и вместе с тем стал активным деятелем англиканской церкви (после длительного служения на этом поприще в 1734 г. он был посвящен в духовный сан ее епископа).

Человек высоко одаренный, Беркли не только основательно изучил философию своей и предшествующих эпох, но и освоил важнейшие принципы современной ему психологии, оптики, медицины, физики, математики и не был чужд экономики и политики. Однако научные интересы священнослужителя были интересами не естествоиспытателя, а философствующего защитника религии в эпоху, когда схоластические универсалии были разрушены философами-новаторами и такую защиту было невозможно осуществить, не будучи осведомленным в идеях современной ему науки, не говоря уже о философии. Времена Средневековья давно миновали, и схоластика, еще изучавшаяся в университетах, стала, по Беркли, в сущности, бесполезной для укрепления религии в новых условиях. Другое дело философия, связанная с принципами наук и соответствующим образом истолкованная. Религия — сугубо духовная компонента человеческого сознания. Закономерно, что она взывает прежде всего и главным образом к субъекту, к человеку, отодвигая объект на второй и третий план, если не игнорируя его вообще. Конечно, если не считать столь тотальный и воображаемый объект, каковым в развитых, монотеистических религиях выступает понятие Бога.

В таком контексте наиболее важным, можно сказать и непосредственным истоком философских рассуждений Беркли стал гносеологически весьма насыщенный «Опыт о человеческом разумении» Локка. Его рассмотренные выше идеи Беркли трансформировал, опираясь на собственные психологические изыскания в сочинении «Опыт о новой теории зрения» (1709). Вскоре последовало главное философское произведение автора — «Трактат о принципах человеческого знания» (1710), с характерным подзаголовком — «...в котором исследованы главные причины заблуждений и затруднений в науках, а также основания скептицизма, атеизма и безверия». Содержание этого произведения Беркли популяризировал в диалоге «Три разговора между Гиласом и Филонусом» (1719), в котором материалист Гилас, выявив свое бессилие, был вынужден согласиться с имматериалистом и защитником религии Филонусом.

Как зафиксировано выше, Локк, констатируя в человеческом сознании две разновидности опыта, внешний и внутренний, установил в нем и две разновидности качеств. Первичные — неотъемлемые ни при каких обстоятельствах, совершенно устойчивые свойства всех тел — протяженность, форма, движение или покой и число,

а также плотность. Все эти качества совершенно объективны и представляют теоретический фундамент весьма развитого уже естествознания. Вторичные качества — это изменчивые, возникающие и исчезающие свойства, всегда доводимые до нашего сознания органами наших чувств: цвета — глазами, звуки — ушами, запахи — обонянием, вкусы — органами рта. Первичные качества всегда объективны и, согласно так называемой диспозиционной концепции Локка, на них опираются идеи вторичных качеств. В этом контексте автор «Опыта...» развивал концептуалистическое понимание абстрактных понятий, согласно которому все существующие вне человеческого сознания предметы единичны, но активность сознания, отвлекая от них те или иные признаки, объединяет, трансформирует последние в понятия различной степени общности. При всем психологизме локковской концепции абстрагирования — понятия-идеи становились непосредственным объектом понимания в гносеологии Локка — в ней сохранялась субъект-объектная платформа действия и знания.

Противопоставление Беркли субъекта объекту, сведение последнего только к чувственной воспринимаемости и попытки разрушения абстрактного знания

Максимально психологизируя человеческое сознание, автор «Опыта новой теории зрения» еще противопоставлял осязательные ощущения, информирующие человека о твердости, форме и величине объектов, от зрительных образов как производные от первых и существующие только в сознании. Однако уже в «Принципах человеческого знания» (1710) и в последующих произведениях Беркли отказался от такого различия, поскольку качества протяжения, формы и движения совершенно так же «существуют лишь в духе», как цвета и вкусы (3. С. 177). Отсюда и максимально обобщенный вывод автора — «невозможность существования такой вещи, как внешний предмет» (Там же). Здесь Беркли перечеркивает локковское (и многих других философов) деление качеств на первичные и вторичные, выражавшее аналитическое углубление субъекта в объект и осознание радикального отличия человека от природного объекта, осознаваемого в абстрактных понятиях. Все качества оказываются «вторичными», ибо существуют только в человеческом духе, ибо «объект и ощущение одно и то же» (Там же. С. 173).

Предельный субъективизм Беркли выражается при этом в самых парадоксальных утверждениях относительно понятия существования в его отношении к чувственно воспринимаемым вещам. Например, широко известное утверждение автора «Принципов человеческого знания»: «Когда я говорю, что стол, на котором я пишу, существует, то это значит, что я вижу и ощущаю его; и если бы я вышел из своей комнаты, то сказал бы, что стол существует, понимая под этим, что если бы я был в своей комнате, то я мог бы воспринимать его, или же что какой-либо другой дух действительно воспринимает его» (3. С. 172). Отсюда и основоположная формула существования объектов, подчеркнутая в том же произведении — «существовать — значит быть воспринятым» (esse est percipi).

Но при отождествлении чувственно воспринимающего субъекта с объектом сенсуалистическая формула Беркли ставит под вопрос сам факт существования последнего. В частности, единство вещи, ее самотождественность и продолжительность пребывания в текущем времени. Ставя существование и качества вещей и их зависимости от изменяющегося субъекта, не упраздняем ли мы их, превращая в некую фантасмагорию? Такая позиция обычно именуется латиноязычным термином *солипсизм* («эгоизм»). Тем более что сам Беркли не останавливается перед утверждением, что одну и ту же вещь мы по-разному воспринимаем глазами и ушами, а также иначе видим ее в разные моменты жизни. Солипсизм, с достоверностью утверждающий существование только воспринимающего духа, справедливо трактуется как саморазоблачение субъективного идеализма, как чаще всего квалифицируется философская позиция Беркли.

Одним из путей преодоления солипсизма, установления критерия истины за пределами индивидуального существования английским философом становится путь аналогии, когда невоспринимаемость вещи конкретным человеком и тем более крайняя необычность химерических восприятий корректируется ее воспринимаемостью другим человеком, многими «духами». Здесь в субъективизме «я» у Беркли происходит переход к субъектности «мы» и тем самым трансформируется субъект-объектная проблематика. Для ее выявления необходимо вернуться к философской методологии Беркли.

Его критика концептуалистической концепции образования абстрактных понятий Локка, основанная на сугубом сенсуализме, возвратила Беркли от умеренного номинализма первого к крайнему номинализму. В эпоху

Средневековья, особенно когда стало набирать силу опытное естествознание и усиливалась его критика аморфности и темноты схоластических универсалий, номинализм стал основной гносеологической противоположностью реализма понятий. Теперь же развивались абстрактные, отвлеченные понятия как теоретическая база экспериментального и математизированного естествознания. Трактуя телесную природу и сводя ее в конечном итоге к максимально широкой идее материальной субстанции, названные выше философы и многие другие (особенно Эпикур, Гоббс и Спиноза) ограничивали, если не отвергали, понятия сверхприродного Бога. Против такого рода абстрактных идей Беркли и выступил с позиций крайнего номинализма.

Автор «Принципов человеческого знания» не только категорически утверждает разрозненность всего существующего за пределами субъекта, но и математически подчеркивает *единичность* всех чувственных образов человеческого сознания. Такие образы он именует *идеями*. В этом их свойстве они диаметрально противоположны идеям в понимании Платона, автора этого великого понятия — слова, обладающего видовой, родовой и еще более широкой онтологической наполненностью. Она начисто отрицается Беркли. Сознание констатирует единичность идей как его основных явлений, но совершенно не задается вопросом, что за ними скрывается. Такую позицию принято называть *феноменологической*, не стремящейся к отысканию какой-то предметности за пределами сознания. Главное ее назначение в берклианской гносеологии — отрицать возможность, точнее обоснованность абстрактных, отвлеченных понятий, в особенности образованных на основе локковского концептуализма. Например, доказывая ту или иную теорему треугольника, мы изображаем его конкретную разновидность — остроугольность, прямоугольность, равнобедренность и т. п., и правильно выведенная теорема в образе какого-то абстрактного треугольника становится достоверной для всех. Но единичность образов-идей в более сложных случаях при всей их неповторимости в силу природы сознания, наделенного памятью, не может избежать той или иной общности. Такая общность, однако, представляет собой лишь *сходство* идей в тех или иных отношениях. Ее принято называть репрезентативной (или замещающей) теорией абстракции, имеющей ограниченный объем. Беркли при этом категорически отрицает продуктивность абстрактных, отвлеченных идей, какими оперирует

и обыденное сознание, но в особенности современная ему наука. Невозможна, например, отвлеченная идея человека ввиду огромного множества его внешних и тем более внутренних признаков. Образованиям таких идей мы, в сущности, обязаны языку, многозначности слов, фиксирующих ту или иную идею воображаемого предмета. При этом слово является знаком не некой отвлеченной, абстрактной идеи, «а многих частных идей, любую из которых оно безразлично вызывает в нашем уме» (3. С. 159). Схоластический реализм означал, что чем общее универсалия, особенно понимаемая в ее теологической функции, тем объективнее, «вещественнее» ее существование. Номинализм же Беркли обосновывал прямо противоположную концепцию. Но ее острие было направлено уже против теоретических понятий современного ему математизированного естествознания. Так, невозможно движение вообще, ибо оно или быстро, или медленно, или прямолинейно, или криволинейно, и может быть только относительным. Равным образом невозможно пустое, абсолютное пространство Ньютона, даже объявленное неким чувствилищем Бога. Совершенно неубедительно и абсолютное время как некий равномерный поток бытия, ибо в действительности оно выражает только последовательность идей в нашем сознании. Берклианский, если не любой, номинализм не приемлет абсолюты. Физика вполне может без них обойтись, ограничиваясь *описанием* ее явлений, фиксируемых в идеях. Совершенно неубедительны бесконечно малые величины, флюксии Ньютона, ибо они не обладают никакой чувственной конкретностью, а невидимое не может существовать. Говорит Беркли и о других «забавах» математиков вроде бесконечной делимости тел, ускользающей от всякого восприятия, и т. п.

Но самой пустой и бесполезной, а с точки зрения религии самой вредной Беркли провозглашает *абстракцию материи*, как предельно общего фундамента мироздания, каким его впервые изобразил Аристотель, а за ним множество натуралистов-материалистов Нового времени. В сущности, она характеризуется только отрицательными признаками. Автор «Принципов человеческого знания» (I, 17) «разоблачает» теоретиков *материальной субстанции*, которые «не связывают с этими словами никакого иного смысла, кроме идеи сущего вообще вместе с относительным понятием о несении им акциденций. Общая идея сущего представляется мне наиболее абстрактной и непонятной из всех идей...рассматривая обе

части или ветви значения слов *материальная субстанция*, я убеждаюсь, что с ними вовсе не связывается никакого отчетливого смысла» (3. С. 178). *Имматериализм* Беркли тем самым сконцентрирован в утверждении, что абстрактная материя — нечто несуществующее (nonentity), совершенно ненужная, бесполезная даже для естествоиспытателей. Соответственно и единичные вещи, которые материалисты считали частицами первоматерии, а Локк признавал совокупностью их многообразных качеств, объединяющую их, но непознаваемую субстанцию, Беркли решительно отрицал ее, считал иллюзией, последовательно трактуя вещи как меняющиеся совокупности ощущений идей. Тем самым субъект в данном контексте полностью отрывается от объекта и внутренний опыт становится самосущим.

Субъект индивидуальный и субъект универсальный. Имматериализм Беркли как спиритуализм

Субъект в его максимально гносеологизированной метафизике обычно именуется *духом*, или душой. Несостоятельность материалистов Беркли в особенности видит в том, что они бессильны «узнать, как производятся наши идеи... каким образом тело может действовать на дух» (Там же. С. 179). Тем более что идеи сами по себе пассивны, инертны, уподобляясь в этом отношении телам, как их якобы понимают материалисты. В объяснении движения и многообразной связи идей необходимо признать постоянное наличие в нашем внутреннем «я» реальности *духа*, который «есть простое, нераздельное, деятельное существо; как воспринимающее идеи, оно именуется умом; как производящее их или иным способом действующее над нами — волей» (Там же. С. 183).

Восприятие духом идей и тем более их различные трансформации делают дух совершенно активным началом, подлинным субъектом, сочетающим в себе познавательную и волевую компоненты (первая воспринимает идеи, а вторая воспроизводит их химерические разновидности).

Дух невозможно отнести к категории идей. В нем заключена целостность нашего сознания, и его следует трактовать как подлинную, *духовную* субстанцию, бестелесность которой гарантирует бессмертие индивидуальной человеческой души. Уверенность в ее наличии нам дает *понятие* (notion), можно сказать интуитивная интро-

спекция. Сложность компонентов человеческого духа, их взаимодействие и его отношение к миру воспринимаемых вещей, им же «творимых», свидетельствуют о его таинственности и требуют, по убеждению ученого ревнителя религии, абсолютной уверенности в существовании тотального, «вседержащего духа» (I, 32), каковым, конечно, может быть только внеприродный Бог. В противоположность Толанду и другим деистам (и тем более пантеистам) Беркли, в сущности, трактует Бога теистически, личностно, как предельно активное, личностное, творящее и воспринимающее все идеи тотальное существо. Оно перечеркивает все «вторичные причины», лишь косвенно зависящие от него (что утверждалось многими философами, начиная с Аквината). Бог — подлинный автор механических законов природы, ибо невозможны материальные и действующие причины в их независимости от идей человеческого духа. В частности, таинственная сила тяготения, вокруг уяснения сути которой в тот век велось множество споров, согласно Беркли получала самое простое и «убедительное» объяснение. Она — непосредственный результат действия универсального и тотального Духа. Тем самым имматериализм Беркли трансформировался в *спиритуализм*, подчеркивающий мистифицирующую функцию понятия Бога.

Однако характерно, что англиканские богословы, твердо придерживающиеся официальной догматики, холодно восприняли философскую усложненность подкрепления религии одним из ее служителей. Аналогично несколько раньше встретили религиозную философию Мальбранша католические богословы (два этих философа встречались и констатировали близость своих воззрений). В сущности, богословы были правы, ибо любая идеология вообще, религиозная в особенности, требует максимальной простоты и минимального понимания своих положений, рассчитанных на массовое усвоение, в котором вера всегда выше знания.

Философию Беркли обычно квалифицируют как субъективный идеализм, который, утверждая решающий фактор Бога, становится объективным. Но в сущности — это философицированный теизм, выстраивая который, Беркли обходится без цитаций из Священного Писания. Платонический (неоплатонический) идеализм, обычно именуемый объективным, появляется в его позднем большом произведении «Сейчас, или Цепь философских размышлений и исследований» (1744), но здесь уже не оригинальный Беркли.

Эмпиристская и агностическая концепция человека в философии Давида Юма

Фокусная в философии проблема человека в новоевропейской философии более интенсивно выявлялась в эмпиристской традиции, неотрывной от чувственного компонента человеческого существа. Такая традиция в послеренессансную эпоху, как она раскрыта выше, более характерна для Англии по сравнению с континентальным рационализмом. Если методология Бэкона была преимущественно повернута в сторону исследования природы, то философские стремления Гоббса и в особенности Локка концентрировались прежде всего и главным образом вокруг чувственно-познавательной ментальности человека. Мы убедились в этом и на примере Беркли, энергично стремившегося выявить вектор человеческого духа в сторону божественного Существа. Но вот младший его современник, шотландец Давид Юм (1711 – 1776), продолжая ту же эмпиристскую гносеологическую традицию, разработал чисто светскую концепцию человека.

Дворянского происхождения, он учился в Эдинбургском университете, но не занимался профессорской деятельностью. Весьма начитанный в античной и новоевропейской философской литературе, знавший, конечно, и естественно-научные идеи своих современников (в первую очередь Ньютона), Юм рано разработал систему собственных руководящих идей. Чистый гуманитарий (в отличие от Беркли), философ задался целью сформулировать «науку (science) о человеческой природе», которую он и изложил в весьма объемистом «Трактате о человеческой природе» (опубликован в Лондоне в 1738 – 1740 гг.), состоявшем из трех книг: 1) О познании; 2) Об аффектах; 3) О морали. Замысел автора многозначителен, ибо он был убежден, что целостная наука о человеческой природе еще не создана, хотя именно в ней следует усматривать фокус всех философских знаний в условиях, когда естественно-научные познания продвинулись столь далеко. Большая и нелегкая для усвоения книга не снискала успеха в тогдашней Англии и через несколько лет автор переработал ее первую часть в «Исследование о человеческом познании» (1748), а третью — в «Исследование о принципах морали» (1751). Но еще до этих произведений Юм издал ряд эссе по моральным, политическим и экономическим вопросам, имевшие большой читательский успех. Проведя несколько лет на дипломатической службе, буду-

чи и секретарем английского посольства в Париже (1763—1766), где Юм активно общался с французскими просветителями, он издал в 50-х гг. в Англии 6-томную «Историю Великобритании от вторжения Юлия Цезаря до Революции 1688 года». Двух его содержательных книг по проблематике религии коснемся в дальнейшем.

Юм продолжил и усилил эмпиристско-аналитическую линию Локка и Беркли. С одобрением он отзывался и об опытном аналитизме Ньютона (не полемизируя с ним в отличие от Беркли). При этом автор «Исследования о человеческом познании» стремился к тому, «чтобы тщательно разработать истинную метафизику, чтобы уничтожить ложную и поддельную» (XIII. 4. Т. 2. С. 11). В действительности авторитетный термин «метафизика» Юм употреблял как бы по инерции, ибо, как увидим, он разработал по отношению к ней позицию более разрушительную, чем Локк, сохранявший идеи первичных и вторичных качеств и непознаваемой субстанции, и даже Беркли, сохранявший идею духовной субстанции и Бога как верховной из них. Юм же в своей собственно теоретической философии сосредоточился на описании и дедукции содержания человеческого ума, на выявлении способностей и возможностей «географии духа».

Факторы опыта в контексте веры

Пред тем как перейти к их рассмотрению, следует подчеркнуть сложность того, что в философии именуется *опытом*. Особенно в философской доктрине Юма, полностью сосредоточившегося на внутренней, чисто духовной стороне этого фундаментального понятия. Он формируется и выявляется прежде всего и главным образом посредством самонаблюдения, самоуглубления рефлексии, т. е. только внутреннего опыта, если вспомнить Локка. При этом существование внешнего мира остается как бы за бортом субъекта. *Вера* в него, основывавшаяся только на информации чувств (т. н. наивный реализм), — массовое явление человеческой жизни, но философский ее анализ весьма непрост. Юм — один из самых значительных философов, подчеркнувших первостепенную роль компонента *веры* (belief) в действенно-познавательной жизни человека и в ее противостоянии собственно религиозной вере (faith).

Исходная позиция Юма, как и у названных его английских предшественников — сенсуалистическо-психо-

логическая. Человеческого духа нет без многообразных *восприятий*, перцепций, за которыми не следует искать каких-то внешних стимулов. Здесь нашла свое выражение *феноменалистическая* позиция, с которой мы встречались и у Беркли. Но ее дальнейший анализ у Юма более сложен. Восприятия конкретизируются прежде всего во *впечатлениях* (impressions), которые включают в себя как внешний опыт Локка (первичные ощущения, включающие телесную боль и удовольствие), так и внутренний (вторичные впечатления рефлексии — эмоциональные и моральные чувства). Физиологические основания возникновения впечатлений, с чем мы встречались у Гартли («вибрации»), в сущности, совершенно не интересуют феноменалиста Юма.

Комплекс впечатлений обладает чисто психологической, чувственной нагрузкой. В познавательно-теоретическом содержании значительно большей ценностью обладают *идеи.* У Беркли они не отличались от впечатлений, заключая в себе субъект-объектное содержание. Юм же подчеркивал вторичность идей, объявляя их *копиями впечатлений.* Их различие тоже психологическое, ибо идеи отличаются от впечатлений меньшей яркостью, интенсивностью. Вместе с тем шотландский философ, можно сказать, игнорирует собственно психологические аспекты идей. Его мало интересует, например, вопрос об их врожденности, игравший значительную роль в психолого-гносеологической доктрине Локка. Понятие врожденности идей, по Юму, достаточно неопределенно. Все восприятия, впечатления можно считать врожденными, а вторичность идей их «естественными» копиями. Разновидности идей, по Юму, те же, что и у Локка. Они бывают максимально простыми, не допускающими никакого членения, и сложными, более трудными для понимания — субстанции, модусы и отношения.

Обобщающая суть идей у Юма в принципе та же, что и у Беркли. Поскольку идеи — «копии» дискретных и конкретных впечатлений, они не могут быть абстракциями, а обладают такими особенностями, которые делают их типичными, репрезентативными, обобщающими мыслями сходных впечатлений. Большую, если не главную роль играет при этом язык, многие особо содержательные имена которого могут становиться терминами, применимыми к сходным случаям. Показательно, что Юм категорически не признавал идеи «бесконечности», поскольку у людей не бывает соответствующего ей впечатления. Конечно, при этом имелась в виду идея актуальной бесконечности,

игравшей первостепенную роль у множества метафизиков, не мысливших бытия без понятия Бога.

Внутренняя активность субъекта невозможна без способностей памяти, сохраняющей ту или иную последовательность идей, и воображения, трансформирующего впечатления в идеи и свободно перемещающего их.

Связи идей и отношения между ними

Юмистская трактовка идей отнюдь не игнорирует математические идеи, без и вне которых было бы невозможно огромное продвижение современного ей естествознания. Все геометрические и арифметические построения и теоремы служат образцом совершенно достоверного, демонстративного знания, невозможного без логических законов тождества и непротиворечия, и выражают свои истины в аналитических суждениях. Однако в отличие от Декарта, Спинозы, Лейбница и других великих метафизиков-панлогистов Юм не трактовал математическую достоверность как характеристику внешнего по отношению к человеку бытия. Она совершенно не зависит от опыта и если бы в природном мире исчезли все треугольники, теорема о равенстве квадрата гипотенузы сумме квадратов катетов оставалась бы совершенно доказуемой.

Однако наряду с совокупностью безупречно достоверных истин существует во много раз превосходящая ее сфера многообразных *фактов*, понимание которых совершенно не подчиняется логическим законам достоверного знания, получая свое осмысление в многообразных ситуациях человеческого опыта.

В предшествующем разделе мы встречались с аналогичным делением истин в методологии-гносеологии Лейбница, различавшего совершенно достоверные, «вечные истины» математики и случайные «истины факта», которыми переполнен опыт. Осмысливаясь законом достаточного основания, они взаимодействуют и с достоверными истинами математического типа. Ученый, философ стремится при этом раскрыть в фактах все более широкие закономерности, хотя и не в состоянии достичь стопроцентной достоверности «вечных истин». Классическая метафизика вообще, лейбницевская в частности, основываясь на *панлогизме*, с максимальной силой формулировала фактор бытия. Но она требовала и проблемы Бога, прежде всего, в его интеллектуализирующей функ-

ции. Для сторонника «истинной метафизики», требовавшей прежде всего констатации фактов, наполнявших «духовную географию», классическая метафизика была совершенно неприемлема. Заканчивая свое «Исследование о человеческом познании» и мысленно перебирая множество книг в библиотеках, автор призывает: «Возьмем, например, в руки какую-нибудь книгу по богословию или школьной метафизике и спросим: *содержит ли она какое-нибудь абстрактное рассуждение о количестве или числе? Нет. Содержит ли она какое-нибудь основанное на опыте рассуждение о фактах и существовании? Нет.* Так бросьте ее в огонь, ибо в ней не может быть ничего, кроме софистики и заблуждений» (XIII. 4 Т. 2. С. 144). Эмпиристский феноменализм Юма, отвергающий метафизику как стремление осмыслить целостность бытия, включая человека, сделал его доктрину основой возникшего в этом же веке и усилившегося в последующих *позитивизма.*

Идеи, основанные на впечатлениях фактов и неотрывные от чувственной компоненты человеческой ментальности, привлекают особое внимание Юма, ибо именно в них выявляется подлинная, непосредственная действительность. Они, будучи главным содержанием опыта, не могут составлять достоверного знания, ибо подчиняются психологическим закономерностям чисто ассоциативных связей. О них, как выше замечено, писал Локк, а затем философствующий врач Гартли, стремившийся уяснить в мысленных ассоциациях физиологическую основу, складывающуюся из вибраций мельчайших мозговых частиц. Юм был далек от столь упрощенного механицизма. Как и сами впечатления, он трактовал идеи чисто феноменологически как самодостаточные явления человеческой психики, совершенно не задаваясь вопросом об их подоплеке.

Автор «Исследования о человеческом познании» говорит о трех основных типах ассоциаций. Первая из них — ассоциация *по сходству.* Ее примером может служить портрет знакомого человека, изображение которого пробуждает мысль о степени точности физической и духовной, выраженной в портрете. Другой тип — ассоциация *по смежности в пространстве и времени,* примеры коей могут быть самыми разнообразными и случайными.

Важнейшей и самой распространенной ассоциацией является ассоциация *причинности,* которую люди всегда стремятся отыскать, фиксируя те или иные интересующие их факты. Именно эта ассоциация, нередко перепле-

тающаяся с предшествующей, хотя причина всегда предшествует следствию, играет наиболее выдающуюся роль в многообразном опыте человеческой жизни.

Субъектность (и субъективность) проблемы причинности. Иллюзорность идеи субстанции. Юмовский скептицизм как агностицизм

Выявление определенной причины того или иного ее действия, следствия — первостепенная проблема человеческой жизни. Наука в новоевропейскую эпоху (особенно после Бэкона) решала ее, опираясь на экспериментально-математические методы. Гуманитарий Юм трактовал проблему причинности, детерминизма чисто субъектно. При этом возникал первостепенный вопрос: насколько *необходима* связь между причиной и действием? Второе, конечно, *следует* за первой, но является ли оно ее *действительным* следствием?

Во-первых, возможно ли априорное, чисто логическое определение, констатация причинности? Континентальная метафизика (особенно спинозовская) такую связь утверждала. Эмпиристская позиция Юма, противопоставлявшая субъект объекту, трактуя самодостаточность, первичность первого из них, решительно перечеркивала панлогическое тождество субъекта и объекта. Тем более невозможно чисто логически, внеопытно определить подлинную причину единичного следствия, или, напротив, фиксируя его, установить действительную причину. Человеческая жизнь наименее прогнозируема, и, в сущности, каждый человек вырабатывает свой жизненный опыт малоосознанными действиями проб и ошибок. При этом мало кто из людей удовлетворен, в особенности к концу жизни, сложившимся результатом.

В опыте человек обычно запоминает *последовательность* причин и ее результатов. Философы-эмпиристы (в особенности Бэкон) усматривали в опытных констатациях, трактуемых индуктивистски, разрешение самых сложных вопросов исследования природы. Так тем более трактуют его повседневные участники человеческой жизни. Обычно они, как и многие философы-аналитики, не просто констатировали факты, а, исходя из прошлых констатаций, переносили их в будущее. «Солнце взошло» — элементарный пример такого рода констатации, а «солнце завтра взойдет» — упреждающее утверждение,

хотя оно и основывается на тысячекратных наблюдениях именно этого повседневного явления. Бесчисленно множество и более простых. Кто-то, хорошо помня, что он зарядил ружье, ждет выстрела, хотя случается и множество осечек. Отсюда и обобщающее правило, действующее не только в жизни, но и в науке — «после этого, еще не значит вследствие этого».

Невозможно доказать чисто априорно, доопытно *необходимость* связи причины с тем или иным следствием, которое ей приписывается. Мыслям и поведению людей присуще стремление *упреждать* события. Исходя из сложившихся *привычек*, становящихся сплошь и рядом непреодолимыми склонностями, люди переносят прошлое на будущее. Здесь и проявляется преимущество веры, без которой невозможна никакая деятельность, над логически построенным рассуждением. Тем более что, как мы установили, едва ли не со времен homo sapiens у людей существует неколебимая убежденность в тождестве его телесно-духовной организации и обнимающей его природы. Но и в условиях далеко продвинувшейся цивилизации сила инстинкта, считает Юм, далеко превосходит действия, производимые на основе логически безупречного рассуждения. К тому же здесь проявляется и способность человеческой воли, рожденной сложной структурой человеческого организма.

Аналогично своей критике объективности и необходимости причинности проводит Юм и свою критику субстанции. Локк, как мы констатировали, исходя из чувственно воспринимаемых вещей, утверждал необходимость их целостности, выражаемой субстанцией, которая их «поддерживает», оставаясь за бортом человеческого восприятия. Беркли, исходя из относительности, преходящности чувственных «идей» и невозможности абстрактных обобщений, перечеркнул возможность телесных субстанций, в особенности наиболее абстрактной из них — единой и тотальной материи. Однако вместе с тем религиозный философ энергично утверждал активность духовной субстанции, души, без которой пассивные идеи теряют свой объясняющий смысл. Тем более что он направляет человека к Богу — последнее начало природной и тем более человеческой активности. Юмовская чисто субъектная и эмпиристки-номиналистическая позиция, систематически подчеркивающая, что человек, действующий на основе воображения и руководствующийся инстинктом, всегда не просто констатирует факты, но и выходит за их пределы. Отсюда и утверждения

постоянной субстанции, якобы скрывающейся за ними. Если идея причинности фиксирует последовательность фактов, то идея субстанции — их одновременность. Наибольшая оригинальность (и парадоксальность) позиции Юма выражается не просто в отвержении телесной субстанции — это обосновано уже Беркли, — но и в совершенной произвольности утверждения духовной субстанции, человеческой души как некой простой, активной и самодостаточной целостности. Номиналистическая методология Юма закономерно признает, что наше самонаблюдение способно удостовериться только в том или ином пучке постоянно меняющихся впечатлений, а не в некой смутной идее души, их объединяющей. «Истинная метафизика», которую Юм противопоставил традиционной, «классической», «учит нас, что представление о субстанции полностью смутно и несовершенно и что мы не имеем другой идеи субстанции, кроме идеи агрегата отдельных свойств, присущих неведомому нечто. Поэтому материя и дух в сущности своей равно неизвестны, и мы не можем определить, какие свойства присущи той или другому» (XIII. Т. 2. С. 690). В свете такого агностицизма, в сущности, снимается психофизическая проблема. Но не распадается ли при этом и тождество личности? Оно все же поддерживается памятью, а главное постоянной инстинктивной деятельностью, излечивающей нас от всякой философской меланхолии.

Юма принято квалифицировать как скептика. В последней (XIII) главе своего «Исследования человеческого познания» — «Об академической, или скептической философии» автор довольно подробно рассматривает разновидности античного и новоевропейского скептицизма. Первый из них тоже был затронут в античной части данного курса. Пирронизм, совершенно отрицающий познаваемость мира, Юм отвергает, ибо он способен разрушить весь строй человеческой жизни. Другое дело более «мягкий», академический скепсис Клитомаха и Карнеада. Отвергая догматизм, он, в сущности, утверждает возможность относительного, вероятностного знания (на основе триадной методологии). Термин «агностицизм», появившийся в 1869 г. (Гексли), был заострен против предельно устойчивых догматов религиозных вероучений (особенно официально институализированных). При этом агностицизм не утверждает совершенной непознаваемости мира, хотя и ограничивает ее в различных аспектах. Классическим агностиком следует признать Канта. Юм, пробудивший его от «догматического сна», в существенных аспек-

тах его трактовки научно-философского знания — тоже агностик. В «Исследовании о человеческом познании» (гл. IV) он подчеркивает: «предельным усилием, доступным человеческому разуму, является приведение принципов, производящих явления природы, к большей простоте и сведение многих частных действий к немногим общим причинам путем заключений, основанных на аналогии, опыте и наблюдении». Частные явления при этом сводятся к таким «причинам и принципам», скрытым «от людского любопытства и исследования», как «упругость, тяжесть, сцепление частиц, передача движения путем толчка». Отсюда и общее агностическое заключение Юма: «Самая совершенная естественная философия только отодвигает немного дальше границы нашего незнания, а самая совершенная моральная или метафизическая философия, быть может, помогает нам открыть новые области такового. Таким образом, убеждение в человеческой слепоте и слабости является результатом философии» (Там же. С. 26).

Читая эти слова, следует помнить, что главный противник Юма — классическая метафизика, претендовавшая на основе панлогизма на тотальное понимание природы и человека. Вспомним хотя бы вышеохарактеризованный познавательный оптимизм Декарта. Юм же стремится максимально сузить познание, сводя его к констатации впечатлений и идей, на фундаменте которых возникают концепция субъектной причинности и иллюзорные представления о телесной и даже духовной субстанциях. При этом первостепенно, что главный объект философии юмизма — человеческая природа, сложнее и труднее которой в мире ничего нет.

Проблема религии с позиций юмистского агностицизма

Этой проблематике философ посвятил два произведения — «Естественная история религии» (1757) и «Диалоги о естественной религии» (1776, издана посмертно). Религиоведческая проблематика затронута и в некоторых «эссе». Сами заголовки названных произведений говорят, что автор был близок к весьма влиятельному в те времена деистическому движению. Критику традиционной религии (особенно католической), как переполненной суевериями и агрессивностью клерикалов, Юм вполне одобрял (такого рода выпадов немало и в «Истории Англии»). Разоблачал фанатизм и ханжество клерикалов и их отрица-

тельное воздействие на морально-политическую жизнь общества. Усердие в исполнении многочисленных обрядов отнюдь не свидетельствуют о высокой моральности верующих. Принимал и деистическую критику религиозного откровения, как оно выступало в Священном Писании. Чудеса, которыми переполнены религиозные документы, — наименее вероятные события, противоречащие законам природы (а они исключают случайность, поскольку все причинно обусловлено, как бы мы ни трактовали саму проблему причинности).

Вместе с тем для агностицизма Юма был неприемлем и деизм как философская религия (как она в особенности была обоснована Хербертом Чербери, считающимся основоположником деизма). В сущности, вместе с традиционной метафизикой, невозможной без идеи субстанциальности, отпадает и идея Бога как высшая из них. В силу концепции причинности, развитой Юмом, отпадает самый древний, космологический аргумент, сконструированный чисто умозрительно. Едва ли не более спекулятивен физико-теологический аргумент, опиравшийся на механико-космологическую теорию Ньютона, которая лишь метафорически может намекать на творческую роль Бога, трактуемого в качестве личности.

Вместе с тем, опираясь на свою концепцию человеческой природы, подчиняющейся инстинктам, разнообразным страхам, наполненной надеждами на благоприятное будущее, культами выдающихся личностей и переполненной психологическими ассоциациями, Юм немало сделал для выяснения исторической обусловленности происхождения религии. Шотландский философ здесь далеко превзошел многих французских просветителей, трактовавших происхождение религии, как вульгарное надувательство «толпы» священнослужителями (см. дальше). Хорошо зная культурно-исторический материал, Юм показывает, что религия зарождается как политеизм, всякого рода эмоциональное идолопоклонство. Лишь постепенно складывается вера в единого, личного Бога-властителя, в «теизм» (т. е. в монотеизм).

Атеистом, однако, Юм все же себя не называл. Его «истинная метафизика» все же не перечеркивает «естественной теологии», которая «сводится к одному простому, хотя и несколько двусмысленному или по крайней мере неопределенному, положению, а именно, что причина порядка во Вселенной, вероятно, имеет некоторую отдаленную аналогию с человеческим разумом», — утвержда-

ется в конце «Диалогов о естественной религии» (XIII. 4. Т. 2. С. 481). Перечеркивая сугубо догматическую *фидеистическую* веру, шотландский агностик сохраняет *вероятностную,* философскую веру.

При рассмотрении юмовской концепции религии невозможно опустить его трактовку основного для нее положения о бессмертии души. Агностицизм шотландского философа, убежденного, в противоположность Беркли, в иллюзорности духовной субстанции-души как неустойчивого комплекса восприятий, приводит его и к отрицанию ее бессмертия. Но Юм, скорее всего, из политических соображений утверждает это не прямо, а доказывает неубедительность тех аргументов, которые выдвигались в пользу индивидуального бессмертия в традиционной метафизике и религиозной моралистике. Этому вопросу он посвятил небольшое эссе «О бессмертии души» (1755—1757). Допуская здесь вместе с первой существование тотальной духовной субстанции (наподобие эфирного огня, с которым мы встречались у Толанда), проявлением коей является индивидуальная душа, автор эссе вместе с тем считает, что смерть последней приводит к распаду памяти и сознания, без чего невозможна индивидуальная душа. Вместе с тем, допуская ее существование до нашего рождения, к коему мы обычно безразличны, мы должны быть безразличными и к посмертному существованию. Кроме того, агностик, становясь натуралистом, сближает человеческую душу с душами животных, которые чувствуют, любят-ненавидят и даже рассуждают. «Значит, их души тоже нематериальны и бессмертны?» — иронически заключает автор (XIII. 4 Т. 2. С. 691).

Несостоятельна и моральная аргументация в справедливости посмертных наказаний, приписываемых Богу, а между тем справедливость менее всего наблюдается в жизни и совершенно непонятно, как она может появиться у Бога? Кроме того, реальная жизнь свидетельствует, что люди обычно сосредоточены на достижении посюсторонних целей. Юмовская концепция религии, как отмечено, подчеркивает биологический страх людей перед смертью, воображая посмертное существование в раю или в аду и т. д.

В целом агностик доказывает несостоятельность всех доказательств посмертных судеб души. Сугубо религиозная вера (faith) в ее бессмертие основана только на откровении Священного Писания и не нуждается ни в каких доказательствах.

От морали и этики к политической экономии

Рассмотренные выше мыслители английского Просвещения формулировали различные морально-этические идеи и учения и стремились по-своему увязать их с общественной жизнью и государственной законностью. В предшествующем разделе была затронута индивидуалистическая доктрина Гоббса, в которой переплелись понятия самосохранения человеческой индивидуальности, естественного права, всеобщей борьбы человеческих интересов, естественных законов человеческой ментальности, сводящихся к так называемому золотому правилу, роли религии, а также обобщающая суть гражданского состояния в государственной организации, которая в принципе должна быть равнодействующей всех названных факторов.

В Англии рассматриваемой эпохи в условиях прогресса буржуазного общества гедонистическая компонента этической мысли, содержавшаяся в индивидуалистической доктрине Гоббса (в меньшей мере и Локка), нашла себе весьма яркое и бескомпромиссное выражение в творчестве Бернарда Мандевиля (1670—1733). Практикующий врач, происходивший из семьи французских протестантов, эмигрировал в Лондон и занялся здесь научно-литературной деятельностью. Важнейшим ее результатом стал стихотворный памфлет «Возроптавший улей, или Мошенники, ставшие честными» (1705), за которым последовали стихотворно-прозаическое и сатирическое произведение «Басня о пчелах, или Пороки частных лиц — блага для общества», а также теоретический трактат «Исследование о происхождении моральной добродетели» (1714). Все эти произведения, снискавшие большую популярность в Англии, преследовались клерикальными кругами. Гедонистическую трактовку поступков человека Мандевиль противопоставляет моральным принципам Сенеки и других стоиков (возобновленным в Новое время), противопоставлявшим добродетели долга как высшее благо удовольствию, к чему должно стремиться большинство людей. Добро и зло — отнюдь не непреодолимые противоположности, и последнее, увы, более действенно и распространено в обществе. «Самыми необходимыми качествами, делающими человека приспособленным к жизни в самых процветающих обществах, — подчеркивает автор «Басни о пчелах», — являются его наиболее низменные и отвратительные свойства» (XIII. 5. С. 45). Мандевиль констатирует силу коррупции

едва ли не во всех слоях общества, включая служителей правосудия и даже священников. Алчность, тщеславие, обман, всякого рода плутовство оказываются необходимыми не только для роста богатства общества, в котором самая вызывающая роскошь соседствует с самой вопиющей нищетой, но и являются «истинным источником всех искусств и наук; и в тот момент, когда зло перестало бы существовать, общество должно было бы прийти в упадок, если не разрушиться совсем» (Там же. С. 329).

Выше мы уже не раз констатировали, что личностность мировоззрения подлинного философа выражается в его моральной свободе, которая выводит его за пределы узкоклассовых (нередко и узконациональных) интересов и направляет на путь собственного понимания истины в самом сложном объекте жизни, каким является человек. Примером такого философа в рассматриваемое время стал современник Мандевиля Энтони Шефстбери (1671 — 1713).

Знатного происхождения, граф Шефстбери, будучи несколько лет членом парламента, большую часть своей недолгой жизни отдал углублению самообразования (несколько лет провел в главных европейских странах) и систематизации своего мировоззрения, результаты которого были изложены в книге «Характеристики людей, нравов, мнений, времен» (1711. Опубликовано в Лондоне без его ведома). В юности воспитанный Локком Шефстбери, однако, уклонился от его эмпиризма и в целом пошел по пути платонизма, представленного в Англии упомянутой выше Кембриджской школой.

Моральную доктрину Шефстбери, переплетавшуюся у него с эстетической вдохновленностью, можно считать прямой противоположностью сугубого гедонизма Мандевиля. Автор «Характеристик» отнюдь не отрицал эгоистических стремлений людей, основанных на «естественных аффектах». Дефектность множества людей выявляется, однако, в том, что такие аффекты часто становятся противоестественными (алчность, злоба, мстительность и т. п.), уродующими человека и вредящими обществу. Подлинно нравственный человек должен истреблять такие аффекты, развивая гармонию своей души. А ей присуще «моральное чувство», в котором альтруистические склонности и стремления значительно ценнее и сильнее, чем эгоистические. Они возвышают человека, делая его ценным и необходимым членом общества.

Гармония души, сочетающая альтруизм с эвдемонизмом, обоснована общефилософской позицией Шефстбе-

ри, в частности его трактовкой религии. К официальным вероисповеданиям граф относился равнодушно, если не враждебно. Подобно Бейлю (с которым он переписывался), Шефстбери видел вредоносность для нравственности фанатизма и нетерпимости ряда догматов религии и их реализации Церковью. Более того, он отвергал положение о посмертном воздаянии как деформирующее «моральное чувство» и унижающее человека. Тем самым автор «Характеристик» фактически игнорировал бессмертие души и защищал автономность морали.

Вместе с тем Шефстбери не отказывался от фактора Бога, в котором он усматривал источник порядка, доброты и красоты мироздания. Шефстбери обычно трактуют как морализирующего деиста, допускавшего существование весьма абстрактного безличного Бога. Но его можно квалифицировать и как пантеиста (как мы выше видели, оба этих аспекта понятия Бога сочетались у Толанда). Мир для Шефстбери не мертвый механизм. Созерцание его целостности и оживленности вдохновляет человека в осознании себя частицей мироздания, проясняет и усиливает гармонию его души. Здесь перекликаются многие философские мотивы (можно вспомнить не только платоников, но и стоиков, и Спинозу). Для Шефстбери, подчеркивавшего не только — и даже не столько — значение разума в жизни человека, сколько его морально-космический *энтузиазм*, весьма характерна, скажем еще раз, морально-эстетическая переплетенность. «Красота и благо — это одно и то же» (XIII. 6. С. 209).

Знаменательно также, что Беркли написал большое сочинение (в форме диалогов) «Алсифрон, или Мелкий философ» (1732), в котором стремился раскрыть поверхностность и общественную вредоносность воззрений не только Мандевиля, но и Шефестбери.

Но к этому времени выступил продолжатель идей Шефстбери Френсис Хатчесон (1694 – 1746, он считается родоначальником шотландской философии того века), воспитанник и профессор университета в Глазго. Он автор произведения «Исследование о происхождении наших идей красоты и добродетели» (1725, два трактата). Отвергая натурализм и утилитаризм, которые столь выпукло и вызывающе были выражены в произведении Мандевиля, Хатчесон, сближая, подобно Шефстбери, восприятия красоты и добра, считал их совершенно бескорыстными и некогнитивными «высшими внутренними чувствами». При этом они совершенно автономны и не основаны на религии.

В трактовке морали в известной мере близок Хатчесону его младший современник Давид Юм. Его концепция морали обосновывалась его теорией аффектов (вторая книга его «Трактата о человеческой природе»). Приписывая аффектам, эмоциям первостепенную роль в психологии человека, автор максимально сближал их с волей, которой фактически подчинен и разум. Но в сложном переплетении аффектов важнейшую роль в человеческом поведении Юм отводил чувству *симпатии*. «Самое замечательное из всех качеств человеческой природы как само по себе, так и по своим следствиям — это присущая нам склонность симпатизировать другим людям», даже если они совершенно на нес не похожи (XIII. 4. Т. 1. С. 367). Тем самым альтруистическое чувство симпатии ограничивает, смягчает человеческий эгоизм. Здесь опять можно вспомнить золотое правило, призванное к его самоограничению. Недаром оно включено в два евангелия. Чувство симпатии, будучи компонентом инстинктивной природы человека, — важнейший фактор человеческой солидарности, способствующий устойчивости общественных организмов. Юм трактует это чувство так широко, что даже приписывает его животным.

Сходную теорию морали развил младший современник и друг Юма Адам Смит (1723 – 1790) в своей книге «Теория нравственных чувств» (1759). В дальнейшем ее автор углубился в исследование экономических вопросов (немаловажную роль в этом процессе сыграло пребывание Смита во Франции, где он ознакомился с концепциями физиократов Кенэ и Тюрго). От вопросов этики Смит перешел к разработке вопросов экономики. Такого рода переход следует признать естественным. Достаточно вспомнить Платона, с его идеей разделения труда, основанного на качествах человеческой души, и Аристотеля с его уравнивающей и распределяющей справедливостью. Результатом длительных усилий стал классический труд Смита «Исследование о природе и причинах богатства народов» (1776). Весьма дифференцированный труд и обмен его результатами сочетают напряжение сил производителя и приятность чувств при их положительности. Возможность подсчета затрат труда открывает меру их стоимости и превращает экономику в точную науку. Гармония эгоизмов возможна в силу обмена как стихийно, так и во многих случаях благодаря вмешательству властных структур, когда экономия становится политической. Перевес личных интересов и вообще интересов собственности весьма усили-

вает компонент утилитаризма в теории морали. Этой ее важнейшей особенности мы уделим внимание в дальнейшем.

Деизм и материализм в противостоянии и в борьбе с христианской религией. Вольтер как микрокосм французского Просвещения

Как выше отмечено, католическая религия во Франции (и других, преимущественно романских странах), не пережившая сколько-нибудь значительной реформации, даже усилила свой идеологический контроль в результате контрреформации, приведшей к отсутствию веротерпимости, усилению фанатизма, жестоких преследований отступников от вероисповедных догматов, тех или иных его нарушений. Теснейшая связь церковных институций с властями королевского абсолютизма иногда рождала резкие социальные и мировоззренческие протесты со стороны мыслящих и совестливых служителей самой церкви.

Таким в особенности стал сын ткача, окончивший духовную семинарию, а затем в течение нескольких десятилетий исполнявший обязанности сельского священника Жан Мелье (1664—1729). В конце своего служения, разочаровавшись в нем, он оставил записи своих мнений (впоследствии при их издании озаглавленных «Завещание»). Они, в частности, содержали резкую просветительскую критику религиозных верований, выдуманных вначале «хитрыми и тонкими политиками, потом обработано и умножено лжепророками, обманщиками и шарлатанами, затем принято на веру невеждами и, наконец, поддержано и закреплено законами государей и сильных мира сего, которые воспользовались этими выдумками для того, чтобы с их помощью легче держать в узде народ» (XIII. 9. Т. 1. С. 82). Столь упрощенная мысль о религии как результате мошеннического обмана наивных и необразованных народных масс свидетельствовала об остроте антирелигиозных настроений во Франции XVIII в.

Свободомыслящих (так называемых либертенов) здесь было немало, начиная с Монтеня и Бодека, а в XVII в. писал рассмотренный в предшествующем разделе Пьер Бейль, критик религиозного фанатизма, отделявший мораль от религии и допускавший возможность существования общества атеистов. В этом же веке писал

видный литератор и ученый Бернар Фонтенель (1657—1757), в течение сорока лет занимавший должность непременного секретаря Французской академии наук. Его просветительская роль в особенности определялась популяризацией важнейших естественно-научных открытий Нового времени, перечеркивавших традиционно-схоластическую картину мира, сочетавшуюся с различными религиозными предрассудками. В сочинении «Рассуждения о множественности миров» (1686) Фонтенель ознакомил широкую публику с открытиями Коперника, Кеплера, Галилея. Развивая космологические идеи Бруно (не названного в самом произведении), ученый писал о множественности и населенности миров, о неподвижных звездах как Солнцах далеких миров и т. п. С позиций картезианской физики Фонтенель стремился раскрыть несостоятельность окказионализма Мальбранша.

Активность, антиклерикально-антирелигиозная наступательность французских просветителей многократно возросла в XVIII в. Самым ярким их поборником, можно даже сказать, их вождем, стал Франсуа Мари Аруэ, снискавший еще при жизни всеевропейскую славу под псевдонимом Вольтер (1694—1778).

Сын парижского нотариуса, получивший основательное образование в иезуитском коллеже, Вольтер, однако, продолжил и максимально заострил традиции либертенов. Человек огромной трудоспособности, он рано вступил на литературную стезю, написал множество пьес, несколько поэтических произведений, философских повестей, публицистических разоблачений, направленных прежде всего против религиозно-клерикального фанатизма и бравших под защиту его жертвы. Здесь автор был воинствующим просветителем, выдвигавшим (в письмах к единомышленникам) лозунг «Раздавите гадину» (т. е. фанатичных клерикалов). Он был также автором нескольких исторических произведений (на французские и зарубежные темы). Вольтер говорил, что все жанры хороши, кроме скучных. Человек весьма активный и язвительный, он дважды побывал в Бастилии. После второй отсидки Вольтер уехал в Англию, где прожил три года (1726—1729).

Широко осведомленный в античной и последующей философии, презиравший схоластику, в своем пребывании в Англии Вольтер получил огромный импульс для философского и политического развития. По возвращении во Францию он издал первое собственно философское произведение «Философские письма об англичанах»

(1733—1734). Здесь, как и в более поздних «Основах философии Ньютона» (1736—1738), а также примерно в те же годы писавшемся «Метафизическом трактате» Вольтер ознакомил французских интеллектуалов и ученых с ньютоновской механикой и физикой, противопоставленными физике и механике Декарта, господствовавшим во Франции. Вместе с тем философ проникся эмпирической методологией, господствовавшей в Англии, заложенной Бэконом, «отцом экспериментальной философии» (XII. 11. С. 106), и достигшей огромных успехов в понимании человека в произведениях Локка, которого Вольтер противопоставлял Декарту-метафизику и фактически трактовал как величайшего философа своей эпохи.

Не вдаваясь сейчас в анализ философской доктрины Вольтера в названных и последующих его произведениях и не описывая его жизнь с ее конфликтами с французским королем Людовиком XV и прусским монархом Фридрихом II, представлявшим себя меценатом передовых философов-просветителей (и русской императрицей Екатериной II, переписавшейся со знаменитым мыслителем), напомним, что он стал одним из самых выдающихся *деистов* своей эпохи. Правда, поскольку этот термин тогда заключал в себе преимущественно моральную нагрузку, Вольтер обычно использовал греко-язычный термин *теист* (введенный упоминавшимся выше английским платоником Кедвортом). Сохраняя трансцендентное понятие безличного Бога, Вольтер сочетал с ним сильнейшую натуралистическую позицию. В целом она в контексте деизма сложилась у французского философа под воздействием ряда английских деистов, но заключала в себе значительное своеобразие. Во Франции этого века писали и другие деисты, которых мы коснемся в дальнейшем.

Теперь необходимо констатировать, что в Париже в 40—50-х гг. XVIII в. сложилось могучее и весьма влиятельное направление *материализма.*

Его застрельщиком выступил Жюльен Офре Ламетри (1709—1751). Окончив медицинский факультет Парижского университета, он стал практикующим врачом (в частности военным). От сочинений на медицинские темы Ламетри перешел к общефилософским произведениям, и первым из них стала «Естественная история души» (1745). Псевдоним автора, под которым она была опубликована, французские власти раскрыли и по приговору парижского парламента ее публично сожгли в следующем году. Автора это не испугало, и он опубликовал еще более резкое и четкое произведение «Человек-машина» (1747),

сразу запрещенное во Франции. Ламетри пришлось искать убежища в Нидерландах и у прусского короля Фридриха II. В дальнейшем будут рассмотрены руководящие идеи этих и других произведений философа. Теперь лишь отметим, что именно он стал широко употреблять термин «материализм». В «Предварительных рассуждениях» к собранию своих сочинений автор четко сформулировал свое кредо: «Писать как философ — это ведь значит проповедовать материализм» (XI. 16. С. 471). В условиях, когда религия казалась несокрушимым верованием, без которого общество и государство неспособны существовать, Ламетри с вызовом писал (правда, живя при дворе Фридриха II) в своей «Системе Эпикура» (1750), что «религия является тем, что она есть на самом деле, а именно басней» (Там же. С. 412). А в «Человеке-машине» автор в противоположность Вольтеру вложил в уста некоего единомышленника (скептика-пиррониста, как и он сам) слова: «Человечество не будет счастливо до тех пор, пока не станет атеистичным», когда «все виды религии были бы уничтожены и подрезаны в корне», а «природа, зараженная ныне религиозным ядом, вновь вернула бы себе свои права и свою чистоту» (Там же. С. 225). Хотя для перестраховки на некоторых страницах его произведений фигурирует имя Бога, их содержание свидетельствует, что Ламетри — тот философ, который, как ни один мыслитель до него, *отождествил материализм и атеизм*. За ним последовали и названные выше крупнейшие материалисты (хотя и не всегда с такой решительностью). В дальнейшем будет дан более широкий концептуальный анализ их воззрений.

Выше была зафиксирована усиливающаяся роль «республики ученых», организационно не оформленной (хотя с оговорками к ней можно относить и возникавшие академии наук), но игравшей все большую роль в общественном мнении, с которым вынуждены были считаться коронованные владыки. Французские просветители организовали и издали в Париже в 1751–1780 гг. 35-томную «Энциклопедию, или Толковый словарь наук, искусств и ремесел». Издание объединило весь цвет мыслящей французской (и не только) интеллигенции. Оно содержало множество чисто философских статей, авторы которых нередко придерживались несходных и даже противоположных воззрений. Некоторые тома издания преследовались и запрещались властями, издавались полуподпольно. Активным участником «Энциклопедии» был и Вольтер (в дальнейшем издавший из статьей, напи-

санных для этого издания, объемистый «Философский словарь»).

Но главным организатором и редактором «Энциклопедии» был замечательный и глубокий мыслитель Дени Дидро (1713—1784), выдающийся философ, автор художественных произведений, теоретик искусства. Продолжая традицию французских свободомысливших (либертенов — Монтеня, Бейля и других), свой многосторонний критицизм мыслитель именовал и скептицизмом, ибо «сомнение — первый шаг на пути к истине» (XIII. 13. С. 430). Сначала деист, он вскоре эволюционировал к оригинальной концепции материализма (отождествлявшийся им с натурализмом, атеизмом, «новым спинозизмом»). Его важнейшие аспекты будут рассмотрены в дальнейшем. Теперь лишь укажем на сугубо просветительскую интенцию философских идей Дидро, которую он выразил, в частности, в работе «Мысли к истолкованию природы» (1753): «Поторопимся сделать философию популярной. Если мы хотим, чтобы философы продвигались вперед, приблизим народ к уровню философов» (XIII. 14. Т. 1. С. 358).

Из других материалистов того же круга напомним здесь Поля Гольбаха (1723—1789). Немец по происхождению, барон, он переехал в Париж, где его салон стал важнейшим центром обмена просветительской и философской мыслью. Один из самых последовательных механистических материалистов, Гольбах сформулировал все свои руководящие идеи в объемистом произведении «Система природы, или О законах мира физического и мира духовного» (1770). Весьма плодовитый автор, Гольбах написал ряд язвительных атеистических произведений «Разоблаченное христианство, или Исследование начал и выводов христианской религии» (1761), «Священная зараза, или Естественная история суеверия» (1768), «Карманное богословие» (1768), «Галерея святых» (1770), «Здравый смысл» и другие. Придерживаясь древней идеи о многообразных страхах людей как первоначальном истоке религии, отождествляемой с суевериями, автор «Системы природы» неколебимо уверенный, что он постиг ее абсолютную истину, писал здесь, что «если незнание природы породило богов, то познание ее должно их уничтожить... Людские страхи рассеиваются по мере просвещения. Просвещенный человек перестает быть суеверным» (XIII. 15. Т. 1. С. 375). Последовательность и радикальность материализма Гольбаха выражалась и в его отвержении *деизма*. Оно не пригодно как выражение естественной религии, ибо таковая невозможна. Он совершенно вреден, поскольку ве-

дет некоторых его сторонников «от чистого деизма к религиозному суеверию», сочетаемому с «совершенно невероятным учением о загробной жизни и бессмертии души», различных чудесах, якобы нарушающих неколебимые законы природы и т. п. Отсюда и общий вывод автора «Системы природы» — «вся теология есть одна сплошная фикция, во лжи, как и в истине, нет степеней» (Там же. С. 529, 522, 533). Личный враг Бога, как иногда именовали Гольбаха в советской философской литературе, был высоко ценим В.И. Лениным, предлагавшим широко издавать его произведения (и других французских материалистов-атеистов XVIII века), что широко и осуществлялось в 20—50-е гг. XX века.

К кругу Дидро, Гольбаха и других авторов «Энциклопедии» принадлежал и Клод Адриан Гельвеций (1715—1771), основной теоретик этико-социальной мысли французского материализма того века. Генеральный откупщик, человек богатый, тоже имел свой салон, ставший центром философской мысли. Разочаровавшись в своей деятельности откупщика, Гельвеций оставил ее, сосредоточившись на писательской деятельности. В 1751 г. он опубликовал объемистый труд «Об уме», вызвавший бурю негодования церковников, расценивших его как богохульный. По приговору парижского парламента книга была сожжена. Следующий свой основательный труд «О человеке» автор издать не решился, и его опубликовали лишь посмертно (в Лондоне).

Оставив аналитическое рассмотрение идей названных материалистов на дальнейшее, мы вернемся снова к Вольтеру.

Активный защитник жертв католического фанатизма и враг религиозных суеверий Вольтер был более трезвым просветителем и в своих «Философских письмах» утверждал, что философы не нанесут вреда религии (которую он, однако, фактически отождествлял с суеверием), господствующей в их отечестве, ибо они «не фанатики и пишут не для народа» (XIII. 11. С. 122). Его просветительская позиция не была столь радикальной, как позиция Ламетри, Дидро и Гольбаха. Вместе с тем сторонник физико-математической «философии» Ньютона (отмечая его религиозность, склонявшуюся к арианству) и эмпиристско-деистической философии Локка, подобно Бейлю, Вольтер решительно отрицал убедительность спекулятивной метафизики Декарта, Спинозы, Лейбница и тем более других метафизиков, далеких от продвинувшейся науки XVIII в. Сходная позиция в отношении мета-

физики и приверженность сенсуалистско-эмпиристской методологии и гносеологии стали убеждением подавляющего большинства французских просветителей-материалистов. Вольтер, однако, разделяя и даже возглавляя их антиклерикализм, отдалялся от них как деист.

Интерес великого и многостороннего гуманитария был сосредоточен прежде всего на *человеке*. Его главное, совершенно естественное свойство в том, что «человек рожден для действия, подобно тому, как огонь стремится ввысь, а камень стремится вниз» (XIII. 11. С. 205). Именно в деятельности заключена его свобода. Это определяющее свойство человека, как увидим, стало у Вольтера и определяющим свойством Бога. Деизм, как не раз констатировано, — убеждение большинства западноевропейских философов XVIII в., внутренне не приемлющих массовой религии — прежде всего христианства, которое они лучше знали и с которым повседневно встречались, — и стремившихся согласовать это глобальное понятие с открытиями ряда наук, прежде всего механико-математических, свидетельствовавших о силе человеческого разума. Трансцендентный деистический Бог становился синонимом природно-человеческих закономерностей. Даже выдающийся французский социальный философ (и писатель) Шарль Монтескье (1689 – 1755), два года живший в Англии (еще до Вольтера), в своем фундаментальном политико-философском сочинении «О духе законов» (1748) писал, что «есть первоначальный разум; законы же — это отношения, существующие между ним и различными существами, и взаимные отношения этих различных существ. Бог относится к миру как создатель и охранитель; он творит по тем же законам, по которым охраняет; он действует по этим законам, потому что знает их...» (XIII. 12. С. 163). Здесь выражена прежде всего интеллектуализирующая функция Бога как гаранта прочности познанных и даже предполагаемых законов. Мы встречались с такой функцией в метафизике Декарта. Она обильно представлена и в философских произведениях Вольтера.

Проблема Бога занимает в них первостепенное место. Подчеркивается его непознаваемость в силу его бесконечности. Но какая это бесконечность? Как сенсуалист Вольтер охотно признается в непостижимости для него актуальной бесконечности. «Бесконечность числа и протяженности лежит за пределами моего понимания» («Несведующий философ». 1766. Там же. С. 335, 350). Для сенсуалиста ясна только потенциальная бесконечность — от

одного к другому. Тем самым для Вольтера неприемлема метафизика, невозможная без интуиции актуальной бесконечности, как и теология, которые он максимально сближает. Но Бог как «верховный интеллект», «вселенский разум», признаваемый даже атеистом (по его убеждению) Спинозой («Назидательные проповеди», 1765. XIII. 12. С. 370). Фундаментальная креационистская идея переориентирована на ньютоновскую механику и космологию. Материя сама по себе инертна и способна получить импульс к движению — в своей целостности — только от Бога как первого принципа действия, «единой вечной силы» (Там же. С. 339).

Креационизм Вольтера отнюдь не христианский. «Ничто не возникает из ничего», — категорически утверждает автор «Писем Меммия к Цицерону» (1771. VIII. Там же. С. 483) и считает, что все без исключения античные философы утверждали то же самое. Вольтер совершенно убежден и в извечности материи, в сущности, ее независимости от Бога, а его творческий акт состоит прежде всего в том, что беспорядочное движение хаоса, сообщенное им же, он трансформирует в строго упорядоченный космос. Сенсуалист, следующий не только за Локком, но и за Ньютоном, подчеркивает в «Метафизическом трактате», что «чем больше совершается открытий в области строения Вселенной, тем более становится очевидным, что все в ней — от светил до маленького клеща — организовано в соответствии с математическими законами» (Там же. С. 235). Тем самым проявляется наивысшая мудрость вечного Геометра, верховного Механика, Архитектора Вселенной — физико-теологический аргумент в пользу существования Бога (основной в деизме), как назовет его Кант. В античной и средневековой философии мы много раз встречались с уподоблением космоса огромному механизму. Точность ньютоновской механики теперь весьма конкретизировала эту идею. Мир для Вольтера стал «несомненно восхитительным механизмом», «огромной и сложной машиной» (Там же. С. 632, 503), управляемой верховный Механиком.

Однако необходимо подчеркнуть, что физико-теологическая картина мира не сопровождается у Вольтера тотальным механистическим детерминизмом, с каким мы встретимся у Гольбаха и других материалистов того века. Конечно, явно под влиянием Локка Вольтер, взывая к мистифицирующей функции понятия Бога, считал, что Всемогущий наделил природу и *жизнью*, хотя, по-видимому, не догадывался о невозможности понять организмы толь-

ко как механизмы. К тому же конечность мира в пространстве трансформирует причины в цели, в чем мы убедились уже при рассмотрении физики-метафизики стоиков. Вольтер тоже в сочинении «О феноменах природы» (1768) замечает, что «все детали механизма этого мира представляются созданными одна для другой» (XIII. 12. С. 414). Отвергая идею древних атомистов, не признававших целесообразности в процессах природы, и современных ему «геометров» (к которым можно было бы прибавить Декарта со Спинозой), Вольтер решительно утверждает наличие в природе *конечных причин*, о которых с пренебрежением пишет автор «Системы природы», игнорируя, что «яблоня создана для того, чтобы давать яблоки, подобно тому, как часы созданы для того, чтобы указывать время» (Там же. С. 666, 659). В этой связи великий художник возобновлял старинную идею, сближающую, если не отождествляющую, природу и искусство, онтологизируя тем самым человеческую деятельность, особенно в ее высших проявлениях. Вольтеровский Евгемер даже утверждает, что «нет никакой природы, но все во Вселенной — искусство, и искусство это указывает на Творца» (Там же. С. 559).

Признание объективной целесообразности в природе иногда трансформирует вольтеровский механицизм в *органицизм*. Как, например, в поздней работе «О душе» (1774). Отвергая представление «черни», уподобляющей Бога королю и приписывающей ему человеческие свойства, автор скорее усматривает в нем «необходимую потенцию, вечную одушевляющую всю природу, и смиренно склоняется перед ней» (Там же. С. 553). Органистическая тенденция философских воззрений Вольтера проявляется в них и в сближении человека с животными, которых он вопреки Декарту не считает простыми механизмами, поскольку они наделены «определенной мерой разума» и памятью, дающими им возможность «совершенствовать свои познания» («Принцип действия». VII. Там же. С. 509). Здесь встает вопрос и о человеческой душе, а в этом контексте о позиции Вольтера в отношении материализма, который он обычно именует атеизмом, с одной стороны, и к религии — с другой.

Высочайшая оценка Локка Вольтером в «Философских письмах» определялась прежде всего тем, что в противоположность многим другим философам, обычно писавшим «романы о душах», английский мудрец «скромно написал ее историю» (Там же. С. 115). Но эта «история» гносеологична. Она исключает врожденность идей, ут-

верждает опытно-чувственное происхождение простых идей, слагающихся в сложные, и т. п. Однако подлинная сущность души, этого «часового механизма, данного нам для самоуправления» (XIII. 12. С. 112), все равно остается загадочной. Утверждая, что индийские брахманы «выдумали метемпсихоз», убежденный сенсуалист считает явно неубедительным, если не абсурдным, бессмертие индивидуальных человеческих душ. Между тем религиозные суеверия, к которым, по существу, философ относил все догматы и обряды вероисповедания и неотделимого от них фанатизма, более всего связаны с такого рода представлениями.

Их вредность Вольтер выявляет и в сравнении их с идеями материализма, который он обычно именует атеизмом. Автор «Метафизического трактата» подчеркивает, что «в мысли о существовании Бога есть свои трудности; однако в противоположной мысли содержатся просто нелепости» (Там же. С. 241). Они связаны не только с их упрощенным, по убеждению Вольтера, объяснением природы и человека, которое он стремился перечеркнуть своим механическо-телеологическим объяснением мира, но несостоятельность атеизма еще более сказывается *в сфере социальности*. Активнейший просветитель, хотя и не столь радикальный, как Дидро или воинствующий атеист Гольбах, весьма озабочен социальными последствиями атеизма. Он отвергает идею Бейля о возможности общества атеистов. Автор «Философского словаря» приемлет ее лишь для «сообщества философов, стоящего над народом», однако «в любой стране население нуждается в крепкой узде», каковой является представление Бога, «карающеого и воздающего» (Там же. С. 631). Отсюда и знаменитый афоризм Вольтера: «Если бы Бога не было, его следовало бы придумать» (стих. «К автору книги о трех обманщиках». 1769). Тем более что столь «ясный» и убедительный деизм невозможно внушить «толпе», народу (что, как мы видели, отлично понимал Беркли).

Отрицательное отношение Вольтера к атеизму определялось тем, что он, подобно Спинозе, отождествлял атеизм с *аморализмом*. Вольтер считал, что одинаково вреден для общества государь — религиозный фанатик и государь-атеист. Более того, «атеизм и фанатизм — два чудовища, способные разодрать на части и пожрать общество» (Там же. С. 624). Однако религиозный фанатизм много губительнее атеизма, ибо «атеизм — порок некоторых умных людей, суеверие — порок глупцов» (Там же. С. 637). Сторонники первого — заблуждающиеся фило-

софы, сохраняющие, однако, разум и возможности переубеждения. Носители же второго настолько далеки от философии и ослеплены вероучительными догматами, что осуждены коснеть в своих заблуждениях, нередко порождающих кровавые действия. Знаменательна мысль Вольтера, согласно которой теологи-схоласты своими бессмысленными спорами затемняют понятие Бога и порождают атеизм, распространяя его и в правящих верхах общества.

Многозначная вольтеровская концепция понятия Бога и связанной с ним извечной проблемы добра и зла затрагивает и старинную идею теодицеи, сравнительно недавно тогда возобновленную Лейбницем (создавшим и сам термин). В присущей Богу и определяющей его доброте Вольтер особенно усомнился после разрушительного лиссабонского землетрясения 1755 г., приведшего к огромным разрушениям и человеческим жертвам, и выразил свое разочарование в «Поэме о гибели Лиссабона», затем закрепил ту же идею в философско-сатирической повести «Кандид, или Оптимизм» (1759).

В принципе, однако, Вольтер был убежден в органической сущности морали, сообщенной Верховным Существом человеку. Суть ее сводится к старинному «золотому правилу», которое автор «Основ философии Ньютона» считает «естественной религией», закон которой «известен во всей Вселенной: *поступай так, как ты хотел бы, чтобы поступали в отношении тебя»* (Там же. С. 294). Этот извечный закон — отнюдь не закон только самоограничения человеческого эгоизма, но и правило уважения и любви к другим людям и в этом смысл человеческой доброты, которую подчеркивал Шефтсбери, хорошо известный Вольтеру. Здесь проявляется чувственная природа человека, причастного добру и злу, что игнорировал Паскаль, критикуемый Вольтером в «Замечаниях на «Мысли» г-на Паскаля». «Этот возвышенный мизантроп» (Там же. С. 190), в сущности, унижал человека, хотя и отмечал его интеллектуальное величие.

Деистом другого типа стал младший современник Вольтера Жан-Жак Руссо (1712—1778). Сын искусного часовщика, родившийся в Женеве, сменивший в дальнейшем несколько занятий, не получил систематического, формального образования. Однако природно богато одаренный, он в процессе чтения достиг высокой образованности. Его творчество как философа, писателя, поэта, драматурга, композитора с большой силой развернулось, когда он в 1741 г. переехал в Париж. Как автор романа

«Юлия, или Новая Элоиза» (1761) и других произведений Руссо стал одним из главных основоположников сентиментализма в художественной литературе. В Париже он сблизился с Дидро и написал несколько статей для его энциклопедии. Он написал также три весьма содержательных этико-социальных и политических произведения, которые мы рассмотрим в дальнейшем. Сформулированные в них (и не только) философские идеи привели к разрыву Руссо с Дидро и другими просветителями и даже к враждебности в их отношениях. Одним из оснований такого разрыва стал также роман и одновременно философский педагогический трактат «Эмиль, или О воспитании» (1762). Как приложение к нему здесь опубликован небольшой трактат «Исповедание веры савойского викария», в котором в основном изложено понимание автором Бога и религии. Но оно вызвало яростное озлобление клерикальных кругов (не только католических, но и протестантских), по навету которых светские власти запретили это произведение и приговорили его к сожжению. Самому автору пришлось бежать в родную Швейцарию, но и там начались новые преследования.

Такая реакция клерикалов определялась прежде всего тем, что автор «Эмиля» в своих педагогических установках и стремлениях не ориентировал своего героя на образы и поучения Священного Писания, отвергая тем самым официальное богословие, как и его заумную и противоречивую схоластику. Он доказывал, что совершенно достаточно «естественной религии», выступая тем самым в значительной мере соратником Вольтера. Но вместе с тем великий художник, подчеркивая фактор чувственности как определяющий в познании и в особенности в жизни, отвергал и абстрактные философские тонкости о соотношениях знания и бытия. «Все споры идеалистов и материалистов, — писал он в этом контексте, — для меня не имеют никакого значения» (XIII. 22.Т. 1. С. 320). Чувственное знание убеждает человека в существовании материи в ее многообразных формах. Но каковы ее свойства, взятые в совокупности? Здесь Руссо, в общем, следует за Декартом, считая, что «естественное состояние» материи находится в покое, свидетельствующем о ее пассивности. Однако ее движение и тем более организованность — и здесь, видимо, проявилось воздействие ньютонианства — убеждают в существовании Высшего Разума, движущего и организующего пассивную материю. Такой аспект деизма Руссо в принципе тот же, что и деизм Вольтера. Но более важным аспектом понимания Бога авто-

ром «Эмиля» является *непосредственное чувство* человека, у которого фактор воли, которая «не зависит от моих чувств» (XIII. 22. Т. 1. С. 333), оттесняет фактор ума на второй план. Отсюда и определяющий атрибут Верховного Существа — «могущественная и мудрая» воля, не подчиненная никакой необходимости и управляющая природой и человеком. Здесь руссоистский деизм отличается от вольтеровского. Верховное Существо не столько мыслится, сколько *чувствуется*. «Чувство признательности и благодарности к Творцу человеческого рода», зарождающееся в сердце, одновременно есть и «чувство благоговения перед благодетельным Божеством» (Там же. С. 330). В противоположность Дидро, мечтавшему поднять народ до интеллектуальных вершин науки и философии, Руссо считал возможным внушить ему некую туманную «гражданскую религию», отвергаемую официальным вероучением и не принимаемую просветителями (за исключением, пожалуй, Вольтера).

Человек как существо природы. Опытно-сенсуалистическая суть его познания

Теоретическая критика религии, христианской теологии, как и многих систем метафизики французскими философами-просветителями XVIII в. была в особенности сконцентрирована на доказательстве *невозможности духовно-телесного дуализма*, бестелесности души, трактовка которой закономерно сочеталась с анализом процесса познания, с одной стороны, и вела к истолкованию природного бытия — с другой.

Здесь мы встречаемся прежде всего с Ламетри, наиболее радикальным застрельщиком материализма во Франции рассматриваемого века. Самое показательное произведение его антропологической проблематики — «Человек-машина» (1747). Говоря об особой трудности попыток «объяснить союз души и тела» (XIII.16. С. 186), автор подчеркнул, что в решении психофизической проблемы существуют две основные позиции. Первая из них — «система материализма, вторая — система спиритуализма» (Там же. С. 193). Главная идея всего произведения, выраженная в его заглавии, восходит, конечно, к Декарту, психофизическая доктрина которого, в сущности, полностью не укладывается ни в одну из вышеназванных систем. Это — совершенно естественно, поскольку «человек настолько сложная машина, что совершенно невозможно

составить себе о ней ясную идею, а, следовательно, дать точное определение» (XIII. 16. С. 196), что не удалось сделать даже самым крупным философам, пытавшимся сконструировать такое определение a priori. В противоположность им Ламетри стремится решить его, опираясь на «на посох опыта».

С одной стороны, он частично соглашается с Декартом, считая, что «человеческое тело — это заводящая сама себя машина, живое олицетворение беспрерывного движения» (Там же. С. 199). Но все же это — не бездушный, мертвый механизм, какой представлялся (хотя и не полностью) Вольтеру, увлеченному механикой Ньютона. Врач Ламетри неплохо изучил человеческий организм анатомически и физиологически. К тому же он для своего времени был неплохим натуралистом, изучившим некоторые растительные и животные организмы. В ряду его произведений имеются «Человек-растение» (1748) и «Животные — больше, чем машины» (1750). Последнее уже по названию явно заострено против Декарта, для которого животное, так сказать, полная машина. Для Ламетри такое воззрение было явно неприемлемо. Человек для него — заключительное звено в длинной цепи организмов — от растения до животного. Даже разумная душа Декарта для Ламетри — фикция, «лишенный содержания термин», ибо «душа является только движущим началом или чувствующей материальной частью мозга», «главный элемент всей нашей машины» (Там же. С. 226, 232). Человек, можно сказать, анатомическая, биологическая и даже физиологическая, следовательно, органистическая «машина». Хотя человек — самое совершенное проявление природы, Ламетри максимально сближает его с животными, ибо «переход от животных к человеку не очень резок» (Там же. С. 207). При большом старании, используя соответствующие знаки, обезьяну можно научить говорить. Конечно, человек наделен значительно более сложной организацией, позволяющей ему достичь много более широких навыков и знаний, в результате чего «человека можно считать весьма просвещенной машиной» (Там же. С. 226).

Психологическая компонента душевной деятельности не играет большой роли у Ламетри по сравнению с биологической и физиологической. Автор «Человека-машины» считает, что особо тонкая организация мозга рождает свойство *воображения*, тщательное упражнение которого может довести отдельных людей до глубокой проницательности и даже гениальности.

Источник познания, по Ламетри, только чувственный опыт. В «Кратком изложении философских систем для облегчения понимания трактата о душе» автор стремится раскрыть познавательную несостоятельность метафизики Декарта, Мальбранша, Лейбница, Вольфа, Спинозы, которым он противопоставляет Локка. Характерно, что Ламетри, как некогда Гоббс, а затем Вольтер и Юм, отрицает существование предельно абстрактной, антисенсуалистической идеи актуальной бесконечности «...мы не можем видеть бесконечное и... не можем понять конечное при помощи бесконечного» (XIII. 16. С. 162). Реальное познание возможно лишь в отношении конечного, и оно осуществимо только благодаря деятельности чувств, эмпирическому опыту. В сущности, в этом состояла общая гносеологическая позиция всех французских материалистов, отмежевывавшихся от спекуляций метафизиков, строивших глобальные системы, первостепенную роль в которых играло загадочное, у многих интуитивно-мистическое понятие актуальной бесконечности.

Большую роль в специальной разработке сенсуалистической гносеологии сыграл Этьен Кондильяк (1714—1780). Дворянин, получивший духовное образование и впоследствии аббат, он сблизился с кругом Дидро, Гольбаха, Гельвеция, Вольтера и других энциклопедистов, написав несколько основательных произведений. Кондильяк стал наиболее значительным гносеологом среди французских просветителей той поры, однако кабинетный ученый не включился в антирелигиозную полемику, характерную для названных философов. Первое философское произведение Кондильяка «Опыт о происхождении человеческих знаний» (1736) написано под влиянием локковского «Опыта о человеческом разумении» и заострено против умозрительной метафизики Декарта, Мальбранша, Лейбница, Спинозы. Еще резче та же позиция разработана в следующем «Трактате о системах» (1739). Автор говорит здесь о бесполезности абстрактных, туманных и расплывчатых систем метафизики, трактующих различного рода предположения, нередко беспредметные. Между тем «одни лишь твердо установленные факты могут быть истинными принципами наук» (XIII. 17. Т. 1. С. 11). Они устанавливаются только в опыте. Подробный его анализ Кондильяк осуществил в «Трактате об ощущениях» (1754), главном своем произведении.

В отличие от Ламетри, которому Кондильяк был немало обязан, последний развил подробную психологическую концепцию, трактующую особенности и познава-

тельную роль каждого ощущения в отдельности и в совокупности. Вместе с Локком, как и французскими просветителями, автор «Трактата об ощущениях» подчеркивает решающую роль опыта в приобретении знаний. Однако в отличие от Локка Кондильяк *устраняет внутренний опыт*, поскольку рефлексия по своему происхождению и сути представляет собой тоже ощущение. Тем самым локковский эмпиризм сужается до сенсуализма, и Кондильяк, таким образом, как бы возвращается к античной традиции чисто внешнего происхождения наших знаний, наиболее четко сформулированной в канонике Эпикура, а впоследствии выраженной многими сенсуалистами широко известной формулой — «нет ничего в уме, чего ранее не было бы в чувствах».

Формулу Локка о «чистой доске», которую представляет душа новорожденного, Кондильяк заменил образом мысленной статуи (фигурирующим еще у Ламетри, который ссылался на образ Арнобия, о чем упомянуто в раннепатристической части данной книги). Первоначально неживая, безгласная, она последовательно наделяется чувственными способностями, через которые получает все новые и новые впечатления, расширяющие и углубляющие человеческие потребности. Так, уже обоняние, самое примитивное из чувств, снабжает ее запахами самых различных цветов. Ощущения вкуса, слуха, обоняния, зрения, оставляя в «душе» все более глубокие следы, образуют *память* и трансформируются в идеи. Субъект-объектная неопределенность сенсуалистической гносеологии Кондильяка заключена в том, что всегда подразумеваются внутренние потребности воспринимающего субъекта, его модификации, но они не могут быть реализованы без внешних вещей, представление которых сопровождается определенной чувственной окраской. Четкость этого определяющего соотношения, свидетельствующего о внешних предметах, проявляется с предельной безошибочностью в *чувстве осязания*, которое, согласно автору «Опыта», выступает как «учитель» всех остальных чувств (см. XIII. 17. Т. 2. С. 366). Если все они не раскрывают суть вещей самих по себе, а только описывают их отношение к нам, то осязание фиксирует их внешнее положение и эту «привычку» сообщает всем другим чувствам, действующим во взаимосвязи. Оно и образует все богатство психологической жизни — желаний и воли, любви и ненависти, надежды и опасения.

В психологической и познавательной деятельности человека особо значима роль *памяти*, эффективно обра-

зуемой наиболее глубокими впечатлениями. Именно память трансформирует ощущения в идеи. При этом простые идеи возникают на основе одного ощущения, а сложные — из их совокупности. Другое их различие состоит в том, что чувственные идеи — результат непосредственного ощущения, а интеллектуальные — их бытие в памяти, когда вещи уже не соприкасаются с чувствами. Объем интеллектуальных идей, их интенсивность прямо пропорциональна силе памяти. В своей совокупности эта категория идей, их запас составляют интеллектуальный фонд, позволяющий человеку размышлять, не имея непосредственных ощущений, сравнивать идеи, строить суждения, умозаключения и т. п.

Обрисованная здесь сенсуалистическая концепция Кондильяка оказала значительное влияние на различные позиции современных ему французских материалистов, которые сами, за некоторым исключением, специально не вникали в гносеологическую проблематику, сосредоточиваясь главным образом на вопросах онтологии-натурфилософии, антропологии, социальной проблематики. Однако сам Кондильяк материалистом не стал. Его сенсуалистическая гносеология, несмотря на объективирующую, казалось бы, роль осязания, характеризовала все же специфику самого субъекта, оставляя объект в основном независимым от его идейной деятельности и непознаваемым в своих глубинах. Сложность деятельности души делала ее загадочной и даже субстанциальной (здесь все же проявилось влияние Декарта). Признавал аббат (хотя и не служивший) и существование Бога.

Упомянутый выше Клод Гельвеций был не менее, если не более, последовательным сенсуалистом, чем Кондильяк, хотя в отличие от него развернутого гносеологического учения он не формулировал. В сочинении «Об уме» автор подчеркнул, что в нем имеются «две способности, или... две пассивные силы». Первая из них — *физическая чувствительность* — «способность получать различные впечатления, производимые на нас внешними предметами». Способность сохранять полученные впечатления — *память* — «длящееся, но ослабленное ощущение» (XIII. 18. Т. 1. С. 148). Все врожденное в человеке — не только понятия, но и задатки, склонности (признававшиеся Локком), Гельвеций полностью отрицал. То, что философ называл умом — не врожденный дар, а результат внешних воздействий, «воспитания», получаемого в бесчисленных ситуациях опыта. Слабо выраженная антропологическая концепция Гельвеция — самое крайнее в рассматривае-

мую эпоху принижение биологического фактора и абсолютизация социального. При этом автор «О человеке, его умственных способностях и его воспитании» был убежден в том, что потребности людей во все времена фактически не менялись. Чувственные страдания и удовольствия — главные, если не единственные, рычаги человеческой нравственности. Хотя Гельвеций подчеркивал роль труда, человеческих органов и орудий труда в развитии цивилизации, наиболее значительное содержание его воззрений относится к этико-социальной сфере и будет рассмотрено позже.

Сенсуалистический и натуралистический редукционизм, систематически заостренный против религиозно-спиритуалистического понимания души, раздваивающего человека, определяющего и трактовку опыта, весьма характерен и для «Системы природы» Гольбаха. «Человек есть чисто физическое существо, только рассматриваемое под известным углом зрения, т. е. по отношению к способам действий, обусловленным особенностями его организации» (XIII. 15. Т. 1. С. 60). Действия физического человека осуществляются по познанным причинам, а духовного — по непознанным вследствие предрассудков причинам сложнейшего человеческого механизма. Механистический редукционизм уже в узком, ньютоновском смысле присущ этому опусу Гольбаха, содержащему огромное множество исторической и историко-философской эрудиции, больше, чем любому другому произведению французских материалистов-просветителей этого века. Тотальный детерминизм отрицает самопроизвольность движения как в природном, так и в человеческом мире. Органистическая по своему происхождению идея самосохранения живых существ вообще, человека в особенности, истолковывается редукционистским материалистом чисто физически, механистически. «Как и все существа, человек стремится к самосохранению; он сопротивляется разрушению, испытывает силу инерции, тяготеет к самому себе, притягивается сходными с ним и отталкивается противоположными ему объектами, ищет первых и избегает последних» (Там же. С. 166). Человеческий механизм полностью исключает свободу воли, ибо «*воля* — это модификация нашего мозга, благодаря которой он способен к действию» (Там же. С. 151). Полное господство объекта над субъектом выражено автором «Системы природы» в парадоксальном суждении: «Вся разница между человеком, которого выбрасывают из окна, и человеком, который сам из него выбрасывает-

ся, заключается лишь в импульсе, приходящем в первом случае извне, а во втором изнутри, из самого организма, решившегося на этот шаг человека» (XIII. 15. Т. 1. С. 223).

Значительно более глубоко понимание человека в его познавательной деятельности развивал старший соратник Гольбаха Дени Дидро.

Он тоже подчеркивал инициирующую познавательную роль сенсуализма и эмпиризма. В работе «Письмо о слепых, предназначенное зрячим» (1749) автор под влиянием Ламетри и Кондильяка, говоря о решающем значении опыта в сравнении и осмыслении ощущений, вместе с тем подчеркивает, что только «осязание во многом помогает зрению получить точное знание о соответствии между предметом и получаемым от него представлением» (XIII. 14. Т. 1. С. 312). Знаменательно, что здесь же он назвал идеалистами (сам термин, как выше отмечено, был введен еще Лейбницем), которые ощущения замыкают в мире субъекта. Автор ссылается при этом на рассмотренные выше диалоги Беркли, а его концепцию называет «экстравагантной системой», которую «к стыду человеческого ума, к стыду философии, всего труднее опровергнуть» (Там же. С. 298). Позже, как выше сказано, гносеологическая позиция Беркли стала обычно квалифицироваться как субъективный идеализм. Его опровержение, по Дидро, достигается уже чувством осязания, убеждающим человека во внешнем существовании воспринимаемых предметов. Впоследствии в работе «Разговор Д'Аламбера с Дидро» (1769), возвращаясь к опровержению той же субъективистской концепции, остроумный литератор использовал образ чувствующего фортепьяно, которое в момент сумасшествия «вообразило, что оно есть единственное существующее на свете фортепьяно и что вся гармония Вселенной происходит в нем самом» (Там же. С. 389). Однако принципиальное различие между «инструментом-фортепьяно» и «философом-фортепьяно» в том, что последний «одновременно и музыкант, и инструмент» (С. 385).

Философ-литератор зафиксировал здесь субъект-объектную раздвоенность человека. Большинство французских материалистов в своем противостоянии умозрительности метафизики предшествующего века (да еще и их века) энергично выдвигали на первый план сенсуалистическо-эмпирический компонент познания. Однако максимально сближая на этом пути человека с природой, они весьма снижали его активность вообще, в сфере познания в особенности. Такая позиция была не очень адекват-

на тому прогрессу наук, который происходил в рассматриваемом веке. Редактор «Энциклопедии наук, искусств и ремесел» глубоко понимал такую ситуацию. Еще до начала работы над ней Дидро в статье «Философские мысли» (1746), когда он стоял еще на позициях деизма, солидаризируясь с Августином в его критике академического скептицизма (о чем было сказано в патристической части данной книги), написал, что «критерий истины содержится не в чувствах, а в разуме», ибо чувственная достоверность слишком близорука (XIII. 14. Т. 1. С. 183). В дальнейшем, в частности в работе «Мысли к истолкованию природы» (к которой мы выше обращались), автор четко осмыслил и развил трудную позицию взаимодействия рационального и чувственного компонентов знания как единственно правильного в деле приобретения эффективных знаний. Не приемля туманной умозрительности ряда положений метафизики, Дидро отвергал и сенсуалистический редукционизм Гельвеция (упрощавшего идеи Кондильяка). Здесь формулируется более гармоничная позиция, согласно которой «математические науки, являющиеся в наибольшей степени трансцендентными (и тем самым сходными с метафизикой. — *Авт.*), без опыта не приводят ни к чему точному, что это своего рода общая метафизика, где тела лишены своих индивидуальных качеств» (Там же. С. 334).

Наиболее эффективный метод познания сводится к трем основным средствам: наблюдению природы, собирающему факты, размышлениям (в особенности математическим), их комбинирующим, и опытом, который проверяет результаты таких комбинаций. Эффективную программу научного знания великий просветитель зафиксировал в XVIII параграфе рассматриваемого произведения. «Истинный метод философствования заключался и будет заключаться в том, чтобы умом проверять ум, умом и экспериментом контролировать чувства, познавать чувствами природу, изучить природу для изобретения различных орудий, пользоваться орудиями для изысканий и совершенствования практических искусств, которые необходимо распространять в народе, чтобы научить его уважать философию» (Там же. С. 341). Данная работа была опубликована, когда Дидро уже приступил (вместе с Д'Аламбером) к созданию «Энциклопедии», осознавая в той же работе: «Мы приблизились ко времени великой революции в науках» (С. 335). Чтобы убедительно разъяснить онтологическую природоведчески-неоднозначную доктрину природы французских матери-

алистов (и некоторых других философов) необходимо бросить взгляд на состояние естествознания в рассматриваемом веке.

Основные факты состояния естествознания в XVIII в. Сциентистская мысль в философии

Выше неоднократно зафиксировано огромное мировоззренческое и методологическое воздействие механики и астрономии Ньютона на философскую мысль. В рассматриваемом веке перед естествоиспытателями встали задачи изучения других важнейших физических явлений — звука, света, теплоты, магнетизма, электричества, трактуемых независимо друг от друга и изучавшихся порознь. В их понимании сказывалась еще умозрительная инерция метафизики, что проявлялось у некоторых естествоиспытателей в убеждении о существовании невесомых жидкостей (флюидов) и скрытых силах как носителях тех или иных явлений. Немецкий врач и химик Шталь разработал концепцию так называемого флогистона как носителя различных проявлений горючести.

Во второй половине и к концу века развитие металлургии и изучение минеральных веществ способствовало полному отделению химии от алхимии. Огромную роль в этом процессе в 70-е гг. сыграл Антуан Лавуазье (1743—1794), введший количественный анализ и эксперимент в изучение химических процессов. Разложив воду на водород и кислород и синтезировав ее из них, французский естествоиспытатель не только опроверг теорию флогистона, но и обосновал понятие *химического* элемента. Эти и другие открытия привели к крушению тысячелетних представлений аристотелевской натурфилософии о воде, воздухе и огне как определяющих (вместе с эфиром) элементах природы.

Не меньшее, если не большее, значение для философских идей имело развитие *биологических* знаний. Накопление огромного материала в области ботаники и зоологии со времен Возрождения потребовало его систематизации. Весьма значительной стала классификация шведского натуралиста Линнея (1707—1778), который в своей «Системе природы» (1735), применив бинарную номенклатуру, создал искусственную классификацию видов растений и животных, позволявшую ориентироваться в огромном фактическом материале. Другой его труд «Философия ботаники». Мировоззренчески Линней

стоял на позициях теологического креационизма, считая, что в принципе неизменные растительные и животные виды созданы божественным творцом. В том же веке возникла необходимость и в *естественной* классификации, которую было возможно осуществить на основе нескольких тщательно отобранных признаков, свидетельствующих *о родстве* организмов, раскрываемых посредством сравнительного метода. Попытки таких классификаций предпринимались во Франции во второй половине века.

Для формирования идеи развития в природе (прежде всего, конечно, органической) огромную роль сыграли труды Жоржа Бюффона (1707 – 1788). Считая, что всякие классификации природных организмов искусственны, он подчеркивал единство и непрерывность всех существ природы, нарушаемых классификациями. Свои идеи автор излагал в труде «Естественная история всеобщая и частная» (1749 – 1788), где в противоположность Линнею развивал мысль об изменяемости видов под влиянием окружающей среды. Дидро был знаком с этим трудом (к тому же Бюффон написал статью «Природа» для «Энциклопедии») Возможно, под его влиянием Дидро сформулировал в «Мыслях к истолкованию природы» идею — «абсолютная независимость хотя бы одного факта несовместима с идеей целого, а без идеи целого нет философии» (Там же. С. 338).

Заинтересованный и в идеях геологии Бюффон в своей «Теории Земли» (1749) высказал гипотезу, согласно которой земной шар некогда возник в результате отделения осколка от Солнца, выбитого падением на него кометы. В другом труде «Эпохи природы» (1778) автор насчитывал семь ее периодов с общей продолжительностью в 75 тысяч лет (что во много раз превосходило время, истекшее с дней ее ветхозаветного творения).

Вокруг «Энциклопедии» формировалась небольшая группа любителей точного знания и последовательных противников метафизики. Особенно активным и убежденным из них был Жан Д'Аламбер (1717 – 1783), выдающийся математик и в меньшей мере физик, член Парижской Академии наук, длительное время ее непременный секретарь. Вместе с Дидро он был организатором и редактором «Энциклопедии». Он написал методологическое «Введение» в нее, иногда называемое «Очерк о происхождении и развитии наук». Однако соредактором Д'Аламбер оставался только до VIII тома, в дальнейшем оставив эту работу на Дидро — отчасти из-за препятствий, постоянно чинимых властями этому изданию как

«подрывному», отчасти из-за некоторых идейных расхождений с Дидро и другими философами — участниками этого издания. Сам Д'Аламбер был не столько философом, стремившимся учитывать результаты наук, сколько их знатоком, стремившимся к обобщенному их осмыслению. Кроме названного «Введения», он написал работу «Элементы философии» (1759).

Продолжая в целом эмпирическую традицию, Д'Аламбер был заинтересован главным образом вопросами методологии (эпистемологии) научного знания, а не гносеологии, склоняясь к линии Бэкона, которого он ценил весьма высоко, а не Локка. Ученый считал, что природа нашего внутреннего «я» поддается убедительному познанию значительно меньше, чем внешние вещи, и даже «существование нашего тела», которое «наиболее тесно связано с нашим «я» (XIII.13 С. 58). Но точное знание вещей, всегда требующее не только констатации фактов, но и их математического осмысления, с необходимостью фрагментарно. Претензии классической метафизики Декарта и аналогичных ему философов на глобальную достоверность уже в силу этого совершенно несостоятельны. Отсюда и настоятельная потребность в энциклопедиях, которые в алфавитном порядке фиксируют фактическое знание.

Оно и составляет предмет подлинной науки, которая, фиксируя факты, стремится осмысливать их по возможности математически. Все догматические утверждения метафизики о сущности бытия и т. п. нельзя считать научными. Таковыми же в принципе являются утверждения материалистов с их максимальными обобщениями относительно природы, категорическими отрицаниями души и т. п. Методологическая задача философии заключается в *систематизации* конкретных наук, основывающихся на фактах, зафиксированных в опыте. «Познать природу мы можем надеяться не посредством смутных и произвольных гипотез, а путем внимательного изучения явлений, сравнивая их между собой», стремясь к максимально краткому выявлению принципов, их объясняющих. Такая методология «составляет истинный дух систематизации», который необходимо четко отличать от «духа системы» (Там же. С. 66), присущего метафизике (и даже таким материалистам, как Гольбах). Стремясь к образованию «древа наших знаний», Д'Аламбер обосновывает их «деление, которое, как нам казалось, наиболее удовлетворяет одновременно и энциклопедическому и генеалогическому порядку наших знаний» (Там же. С. 84).

Ставя, таким образом, задачу классификации наук, соредактор «Энциклопедии» стремился выявить их генетический характер, вскрывая логический и исторический порядок их развития — от конкретно фактических знаний ко все большей их абстрактности.

Важная особенность сциентистско-просветительской позиции Д'Аламбера — стремление подчеркнуть, что развитие наук и их понятий — результат коллективной деятельности, что, конечно, не исключает выдающейся роли гениев научного знания. Ученый ставит Архимеда рядом с Гомером.

Сциентизм Д'Аламбера иногда расценивается историками философии как предвосхищение *позитивизма*, четко сформированного во Франции Огюстом Контом в 30—40-х гг. следующего века. Если Юм, по существу, разработал философские основы позитивизма, то Д'Аламбер формировал его прежде всего как ученый-математик. Были во Франции того века и другие математики и естествоиспытатели со сходной ориентацией, которых мы коснемся ниже.

Механистические и органистические компоненты в истолковании детеологизированной природы французскими материалистами XVIII в.

Убедительность ньютоновской механики, как выше зафиксировано, оказала первостепенное воздействие на истолкование человека. Уточняя и углубляя декартовский тезис о животном как простом механизме, философия ограничивала его, но и распространяла на человека и его деятельность. Само ограничение такого рода определялось углублением других, в особенности биологических (и физиологических), знаний. Их полностью было невозможно оторвать и от принципов механики Ньютона, поскольку в ней определяющую роль играла *антропоморфная* — по форме — *сила тяготения*, вызывавшая активную полемику между ньютонианцами (Кларк) и Лейбницем, как и другими философами, считавшими таинственную силу гравитации реликтами схоластических, оккультных качеств. Успехи же химии и в особенности биологических знаний (в частности наблюдения мельчайших организмов через микроскоп) усиливали органистические истолкования природы, подводя некоторых философов к эволюционным идеям.

Наиболее последовательным механицистом в интерпретации природы был Поль Гольбах в своей огромной «Системе природы». Ее нередко именуют Библией французского материализма, хотя она заострена прежде всего против Библии. Чтение этого произведения убеждает в тесном переплетении природно-механистических и морально-антропологических компонентов, что неизбежно при субъект-объектности мировоззренческого и тем более философского текста. Однако на первом, основном плане произведения Гольбаха все же фигурирует природный объект, а человеческий субъект, как правило, трактуется как производный от него.

Главные понятия «Системы природы» — материя и движение. Тела характеризуются, в общем, по-ньютоновски — протяжение, подвижность, делимость, твердость, сила инерции. При этом натуралистическо-материалистическую трактовку природного бытия в духе Ньютона Гольбах стремится подкрепить многочисленными ссылками и цитациями из античных философов, мыслителей, поэтов, ранних Отцов христианской церкви (Тертуллиан и др.), приводя даже некоторые образы из Библии, свидетельствующие о телесности различных «духов». Тем самым автор представляет свое произведение как итог предшествующей и, разумеется, современной философской мысли. Наиболее общее определение материи вытекает из сенсуалистической гносеологии Гольбаха: «По отношению к нам материя вообще есть все то, что воздействует каким-нибудь образом на наши чувства» (XIII. 15. Т. 1. С. 84). Движение — не только внешних вещей, но и в них самих — неотделимо от материи, подчеркивает автор «Системы природы», ссылаясь, в частности, на «Письма к Серене» Толанда. Поскольку «не может быть действия без противодействия», определяемого «скрытой силой» инерции (Там же. С. 73), нет никакой необходимости в «принципе действия», противопоставленного материи, природе и игравшего определяющую роль в деистических воззрениях Вольтера (в известной мере и у самого Ньютона).

Определяя Вселенную как «колоссальное соединение всего существующего» (С. 66), Гольбах подходит к проблеме *целостности* природного бытия. Он идет к ней, «суммируя» необозримость разрозненных вещей, номиналистически в убеждении, что *сущность* любого тела представляет собой «сумму его свойств или качеств» (Там же. С. 67). Целостность, по Гольбаху, совершенно механистична, это — несамостоятельная сумма природных

тел. Бесконечность природы — реальна главным образом во времени, ибо она не имеет начала и не будет иметь никакого конечного небытия. В принципе Гольбах трактует тот «порядок», который явствует «в нашей планетной системе» (XIII. 15. Т. 1. С. 105). Вместе с тем отсутствие актуальной бесконечности, характеризующей бытие за ее пределами, отодвигает метафизику, признавая только физику. Снимается и проблема телеологии, а вместе с ней идея соотношения природы и искусства как наиболее общего выражения субъект-объектной деятельности, с чем мы столько раз встречались у многих первостепенных философов. «*Искусство* — это та же природа, действующая с помощью созданных ею орудий» (Там же. С. 60), а человек — главное из них. Природа, по убеждению Гольбаха, — огромная мастерская с бесчисленностью точно работающих в ней инструментов. Она «есть обширная машина, маленькой пружиной которой является человеческий род» (Там же. С. 256). Давняя и многократно повторенная идея космического механизма, происхождение которой в Античности и Средневековье приписывалось мудрости божественного Мастера, трактуется Гольбахом как совершенно самодостаточная и противопоставленная Богу. Он всегда антропоморфен, «удвоенный человек», ибо фантастичен в силу отчуждения, онтологизации умственных и ряда других не всегда лучших свойств человека, не постигающего ни своей собственной, ни внешней, космической природы. Хотя известный нам космос в принципе конечен, он совершенно лишен целей, не только антитеологичен, но и антителеологичен. Большое место в этой связи занимает в «Системе природы» (преимущественно во второй ее части) критический анализ мифологии, «туманных и противоречивых идей теологии», доказательств бытия Бога Кларком, Декартом, Мальбраншем и «ребенком» Ньютоном, уклонившимся от здравых и великих идей своей физики в сторону паралогизмов теологии.

Механицизм Гольбаха едва ли не с наибольшей силой проявляется в его трактовке однозначного *детерминизма*. «Все связано во Вселенной: последняя есть лишь необъятная цепь причин и следствий, непрерывно вытекающих друг из друга» (Там же. С. 99). Упрощенность такого детерминизма проявляется в приравнивании и даже отождествлении законов ньютоновской механики и закономерностей человеческого мира — стремление к самосохранению, к выгоде, к самовлюбленности и т. п. Чисто физический, «объективистский» детерминизм — под-

черкнем еще раз — полностью отрицает наличие самопроизвольности, целесообразности, телеологию не только в природном, но и в человеческом мире. Упрощенный детерминизм Гольбаха, редуцирующий все природно-человеческие процессы к законам ньютоновской механики, напоминает спинозовский детерминизм, развиваемый в атрибуте материальной протяженности. Вместе с тем механистически трактуемая необходимость в «Системе природы», утверждающая однозначность, ее постоянство, неизменность «кодекса природы», значительно ниже той ее сложной, неоднозначной доктрины, которую развивал Лейбниц в своей метафизике.

Важнейший аспект механистического детерминизма Гольбаха заключен также в его категорическом отрицании объективности случайностей в природно-человеческом мире. Оно с необходимостью вытекает из его однозначности нерасторжимым сцеплением причин и следствий. Мировоззренчески же категорическое отрицание случайностей заострено против многочисленных утверждений о беспричинных чудесах теологов и церковников, которые и на этом пути держат в страхе и подчинении свою темную паству.

Обратной же стороной такой позиции Гольбаха стало, как мы видели, отрицание свободы воли как основы человеческого самоопределения. Материалист даже доходит здесь до крайне фаталистического утверждения, что «наша жизнь — это линия, которую мы должны по повелению природы описать на поверхности земного шара, не имея возможности удалиться от нее ни на один момент» (XIII. 15. Т. 1. С. 208–209). Философ цитирует в этом контексте приведенные в античной части данной книги слова Сенеки: «Рок ведет за собой добровольно подчиняющегося и влечет сопротивляющегося» (Там же. С. 237). Гольбах настаивает при этом на совершенной обоснованности «системы фатализма». Однако ее своего рода «рациональность» состоит в том, что такая «система» укрепляет жесткость понятия естественной необходимости, противопоставленного туманным теологическим представлениям о провидении и предопределении внеприродной божественной личности.

Гольбаховское понятие фатализма весьма деформирует, упрощает проблему человеческой свободы. Даже приведенная формула Клеанфа—Сенеки, стимулируя человека к духовной перестройке, намечала идею свободы как познанной необходимости. Гольбаховская же «система фатализма», в силу которой «все поступки людей необходимы»,

ибо «человек подчинен законам физики», сравнивает его с «чувственной арфой», не понимающей — в силу своей недалекости, — почему ее струны издают те или иные звуки и что их возбуждает (XIII. 15. Т. 1. С. 250, 259, 140).

Возвращаясь к гольбаховской трактовке природы в ее целостности, центральным элементом которой является человек, обладающий наиболее сложной организацией, создающей иллюзию бестелесности его духа, необходимо напомнить, что естественные процессы — трансформация ее многообразных форм, включая человека, смерть которого уравнивает его со всеми другими бесчисленными вещами. Их многообразная трансформация составляет огромный круговорот природы, космической «машины». Однако невозможно уйти от вопроса: откуда и как все же появляется человек, да и вся менее организованная жизнь при решительном отвержении их сверхъестественного происхождения «из ничто»? Ответ автора «Системы природы» на первый вопрос, в общем агностический («человеку не дано знать все» (С. 129), ибо «опыт не дает нам возможности решить этот вопрос, который, собственно, и не может интересовать нас по-настоящему; нам достаточно знать, что человек существует и благодаря своему устройству способен производить те действия, которые мы у него наблюдаем» (Там же. С. 123). Впрочем, тут же автор говорит о существовании «гипотезы», в силу которой «человек возник в определенный момент времени» (С. 124), но такая «гипотеза» для него малозначима. Одинаково несущественны для Гольбаха и другие «гипотезы»: присуща ли материи ощущающая способность или она возникает благодаря движению? Впрочем, в качестве последовательного механициста автор «Системы природы» скорее склоняется ко второй позиции.

Однако возникновение жизни и тем более человека — постоянная проблема философии, и другие философы в те же времена стремились решать их иначе, отходя от механицизма в сторону органицизма.

Идея развития в природно-человеческом мире имплицитно таилась в метафизике Лейбница с ее непрерывным нарастанием духовно-познавательной силы монад от самых примитивных образований до самосознающего человека, абсолютизированного в Бога. Сугубый идеализм понятия монады в условиях успехов в изучении явлений физики, формирование понятия химического элемента и в особенности углубление в новые факты биологии открывали возможность натурфилософского переосмысления понятия монады.

Весьма плодотворным стало такое переосмысление монады, и даже ее трансформация в молекулу, осуществленное Дидро и весьма четко сформулированное в статье «Философские принципы относительно материи и движения» (1770). Здесь (как и в других произведениях) обосновано понятие гетерогенной, неоднородной, многоаспектной *молекулы*, которую «следует рассматривать как средоточие трех родов действий: действия тяжести, или тяготения; действия внутренней силы, свойственной ей водяной, огненной, воздушной, серной природе; действия всех других молекул на нее» (XIII. 16. Т. 1. С. 447). Такая многоаспектная молекула становилась элементарной «клеточкой» всего сущего, наделенной деятельной, постоянной и неистощимой силой. Как таковая она вытесняла и перечеркивала понятие атома, в его демокритовском смысле неделимого, незримого комочка вещества, понятие которого, возобновленное Гассенди, принималось и Ньютоном. Постоянство силы такой молекулы универсализировало движение, понимаемое теперь не только — и даже не столько — как перемещение тел в пространстве, но и как их внутреннее изменение и неустойчивость. В таком смысле движение трактовалось и Гольбахом в «Системе природы», но ее автор все же значительно больше подчеркивал решающую роль внешней детерминации вещей и явлений, отвергающей телеологию и возможность случайных событий. В отличие от своего соратника Дидро, именуя (вслед за Бюффоном) молекулу и *органической*, приписывал ей свойство минимальной чувствительности, открывая на этой основе осмысление фактора жизни во множестве ее форм и изменений.

Вопрос о происхождении и формах жизни всегда интересовал разных французских просветителей, в особенности материалистов, порвавших с библейскими представлениями о ее сверхъестественном появлении. Ламетри в своей «Системе Эпикура» высказал мысль, что «в воздухе имеются семена и зародыши как животного, так и растительного характера; они были и будут там всегда» (XIII.16. С. 312). Он мог почерпнуть эту мысль в ранее анализированной поэме Лукреция, но она получила, казалось, подтверждение в микроскопических наблюдениях еще в предшествующем веке, в частности наблюдениях сперматозоидов, казавшихся уже сформированными организмами, которые в материнском лоне только увеличиваются и продолжают свой рост после рождения. Это — так называемая концепция преформизма. Воззрение Ла-

метри на появление и многообразие форм жизни более широко, чем концепция преформизма, но оно почерпнуто в основном у античных философов, в частности у Эмпасдола и Демокрита. Панаилозоистом можно считать Робине, который в своем объемистом сочинении «О природе» (1761 – 1766) пытался обосновать идею, согласно которой природные вещи обладают животными функциями — питанием, ростом, размножением. При этом грубоватый органицист склонялся к деизму.

Органистическая доктрина Дидро весьма стройна и основана на современных ему биологических и химических представлениях. Их фундамент составляет гетерогенная, органическая молекула, унаследовавшая неистребимую силу лейбницевской монады и обладающая чувствительностью «в тысячу раз меньшей, чем та чувствительность, которой всемогущий (деистический реликт в «Мыслях к истолкованию природы», написанной в 1753 г. — *В.С.*) наделил животных, наиболее близких к мертвой материи» «гилопенсисзм», согласно В.Н. Кузнецову (XIII. 14. Т. 1. С. 368). В дальнейшем в трех «Разговорах Д'Аламбера с Дидро» (1769) и в написанных через два года «Философских принципах относительно материи и движения» «всемогущий» полностью исчезает, анатомические и эмбриологические факты в «Разговорах», игнорируя концепцию преформизма, развивают концепцию *эпигенеза*, фиксирующую преобразование зародыша еще в материнском лоне. Оно продолжается и усложняется в самостоятельном существовании растительно-животных форм. Их трансформация постоянна в силу лейбницевского принципа непрерывности. Мелькает идея единства микро- и макрокосмоса, единичного и великого целого. «Все существа превращаются одно в другое, поэтому и все виды... все беспрестанно меняется, — подтверждает Д'Аламбер (хотя и во сне. — *Авт.*). Всякое животное есть более или менее человек; всякий минерал есть более или менее растение; всякое растение есть более или менее животное». «Рождаться, жить и исчезать — значит менять формы». «Есть только один индивидуум — целое» (Там же. С. 404), ибо «во Вселенной, в человеке и в животном есть только одна субстанция» (С. 388).

Такова грандиозная органистическая картина эволюции всего сущего, нарисованная Дидро. Набросанная на основании современных ему биологических знаний и концепций, она вдохновляла ученых на дальнейшую их конкретизацию.

В заключение этого небольшого раздела есть смысл обратиться к английскому философу и естествоиспытателю Джозефу Пристли (1733—1804), который, с одной стороны, сформулировал идеи, весьма сходные с воззрениями французских материалистов, а с другой, — оставаясь на позициях оригинального деизма, выявил отличие от них, характерное для английской ментальности от французской в условиях приближавшейся революции. Выученик духовной академии, в дальнейшем священник и преподаватель духовных предметов, принадлежавший, однако, к одной из протестантских сект, отделившихся от англиканства, Пристли стал крупным естествоиспытателем, членом лондонского Королевского общества (в дальнейшем Парижской и Петербургской академий наук) и философом. В качестве естествоиспытателя он открыл явление фотосинтеза, хлористый водород и кислород, предвосхищая Лавуазье. Английский ученый не чужд был и политической деятельности, поддержав борьбу североамериканских колоний против Англии, а затем и Французскую революцию.

Литературное наследие Пристли обширно, но в интересующем нас аспекте назовем здесь два его особо значительных философских произведения — «Исследования о материи и духе» (1777. 1782) и «Философское учение о необходимости» (1777).

В первом из них Пристли продолжил и углубил учение Толанда об активности материи, неотделимой от движения. Опирался он и на идеи книги хорватского физика, математика и философа Руджера Бошковича (ум. 1787) «Теория натуральной философии, приведенная к единому закону сил, существующих в природе» (Вена, 1758). Здесь автор соединял лейбницевскую монаду как незримый силовой центр с ньютоновскими идеями взаимопритяжения материальных частиц (на больших расстояниях) и их взаимоотталкивания при их сближении на конкретное расстояние. В итоге возникла концепция *динамического атомизма*, свидетельствующая о наличии в материи своеобразных центров сил и тем самым об активности материи.

В итоге Пристли пришел к органицистскому убеждению о «живой материи», обладающей свойством чувствительности как предпосылкой мышления. Он вспоминал в этой связи даже древнее наблюдение Фалеса о притягивании железа магнитом как свидетельство животворенности материи. Но далее автор «Исследования о материи и духе», поднимаясь к человеку и опираясь на вибрационные идеи Гартли, подчеркивал единообразие человечес-

кого организма, увязывал чувствительность и мышление с деятельностью мозга и нервов. Душа, тем самым тесно связанная с телом, растет, созревает и приходит в упадок вместе с ним. Она не бестелесна и не бессмертна.

Хотя Пристли писал при этом о «системе материализма» (XIII. Т. 3. С. 195) и склонялся — по примеру Гоббса — к мыслям о телесности Бога, его деизм не порывал с некоторыми представлениями христианского вероучения. Важнейшим из них было учение о *воскресении мертвых*. Здесь элементы христианской религии парадоксальным образом переплетались с естественно-научными представлениями ученого. Смерть, гниение тела и рассеяние его частиц «представляется *разложением*. Но что *разложено*, то может быть и *соединено снова* существом, которое произвело (ранее) это единение» (Там же. С. 283). Телесный Бог-творец, не допускающий полного исчезновения частиц умершего человека, может снова их воссоединить и получить тот же «клон». Прибегая как бы к секуляризации некоторых утверждений Нового Завета, Пристли ссылается на апостола Павла, «когда он сравнивает воскресение с прорастанием *семени*, которое было посеяно в землю и казалось *погибшим*. В действительности *зародыш* не умирает», хотя будущий «клон» не будет точной копией умершего организма. Для подкрепления этой мысли автор «Исследования о материи и духе» ссылается на авторитет Гартли и неких других авторов, которые «также допускают, что, строго говоря, в нашем воскресении для будущей жизни не больше *чудесного*, чем в нашем *рождении* для настоящей жизни» (Там же. С. 284).

Основная направленность небольшого произведения Пристли «Философское учение о необходимости», в общем, та же, что и учение Гольбаха о тотальном детерминизме, исключающем случайность. Правда, автор видит здесь своих предшественников в Гоббсе, который в своем «Левиафане» «впервые изложил с надлежащей ясностью философское учение о необходимости» (Там же. С. 384), как и в Коллинзе с его критикой многовекового заблуждения о свободе человеческой воли в «Философском исследовании человеческой свободы». Острие принципа детерминизма, образующего понятие естественной необходимости, по Пристли, разрушительно для христианского и магометанского учения о сверхъестественном *предопределении*, которое, считает философ, тождественно языческому представлению о *роке*. В этот же ряд Пристли ставит и абсолютность предопределения, как его трактовали Лютер и Кальвин.

Гельвеций как этико-социальный теоретик французского материализма XVIII в.

Если философия в конечном итоге — наука о человеке, то с особой, если не с наибольшей силой эта ее суть была выражена философами эпохи Просвещения вообще, французскими в особенности. Конечно, как выше зафиксировано, многие из них трактовали и проблемы познания, и природного бытия, но ставили в фокус своих размышлений человека как в его индивидуальном, так и в социальном существовании. Однако Клод Гельвеций среди всех других французских материалистов выделялся своей исключительной концентрацией вокруг проблем философской антропологии, а в зависимости от нее — и социального теоретизирования. Потребности субъекта с необходимостью ведут его к осознанию своей зависимости от объекта, но уже не столько природного, сколько социального. Об этом свидетельствуют оба главных его произведения. В сочинении «Об уме» автор выявил себя как последовательный эмпирист и сенсуалистический редукционист, продолжая линию Локка и в особенности Кондильяка. В сочинении «О человеке, его умственных способностях и его воспитании», руководствуясь теми же гносеологическими принципами, автор более основательно трактует человека в контексте социальной среды его существования. Принадлежавший к кругу Дидро и других авторов «Энциклопедии» Гельвеций полностью разделял их воззрения относительно роли науки в материальном улучшении человеческой жизни.

В истолковании человека Гельвеций едва ли не более всех других французских материалистов того века — впрочем, тут трудно отличить его от Гольбаха, писавшего после него, — решительно перечеркивал его многовековую дуалистическую трактовку как существа, дух которого высоко поднимает его как над собственным телом, так над всей материальной природой. Как уже отмечено, автор двух названных выше произведений решительно отрицал биологическую врожденность любых духовных свойств человека, не только его идей, но и интеллектуальных и моральных наклонностей, которые все же признавал Локк. Все они, по убеждению Гельвеция, обязаны своим происхождением чувственной природе человека и его многообразному опыту. С античных времен она трактовалась — в особенности стоиками — прежде всего как всегда озабоченная сохранением своего существования,

или в киренско-эпикурейской гедонистической традиции — как стремление к наслаждению кратковременной жизнью, как бы ни понимать неоднозначное понятие *наслаждения*. Обе эти традиции, как и восходившая к Аристотелю традиция эвдемонизма, в ментальности множества людей весьма усложнившегося в ряде аспектов Нового времени приобретали форму сугубо личного *интереса* самой различной направленности. Выше мы видели, с какой убежденностью и энергией подчеркивал его определяющую роль в человеческой жизни Томас Гоббс. Теперь, пожалуй, с еще большей силой такую роль выдвигал на первый план Гельвеций. Он весьма усилил индивидуалистическо-номиналистический вектор от человека к обществу, даже по сравнению с Гоббсом. «Общество — есть лишь собрание отдельных лиц и, следовательно, в своих суждениях может руководствоваться только своим интересом» (XIII. 18. Т. 1. С. 182). «Если физический мир, — заострял ту же мысль автор «О человеке», — подчинен закону движения, то духовный мир не менее подчинен закону интереса» (Там же. Т. 2. С. 186), которому следуют не только индивидуумы, но и различные коллективы. В основе любых интересов лежат чувственные ощущения. В своем истолковании человека Гельвеций рассматривал его как сугубого эгоиста, за всеми действиями и словами которого скрывается любовь к самому себе, собственный интерес. Французский материалист отвергал учение английского деиста Шефстбери, имевшего последователей не только в Англии и приписывавшего людям врожденное моральное чувство благожелательности, как определяющее для человека. Платонический оттенок такого чувства симпатии для других перечеркивается радикальным сенсуализмом Гельвеция. Во Франции предшествующего века вышла книга моралиста Ларошфуко «Максимы и моральные размышления» (1665), в которой самолюбие и стремление к личной выгоде провозглашались главным стимулом человеческой жизни. В Англии, как выше отмечено, не только Гоббс, но и в более конкретной и даже циничной форме Мандевиль изображали пороки частных лиц, их стремление к стяжательству, подлинным условием общественного благополучия.

Основанная на последовательном сенсуализме, образующем все человеческие представления, доктрина Гельвеция была шире довольно частной позиции Мандевиля. Стимулы всех действий человека порождаются его любовью к самому себе — стремлением к приятному и избеганием страданий, собственный интерес образует меру

оценок не только вещей, но и людей. Аффекты и недостаточная осведомленность (включая языковые неясности) в том или ином вопросе нередко приводят к промахам в достижении той или иной цели.

Все люди рождаются *равными*, поскольку никто не обладает ни способностями, ни склонностями. Даже самолюбие не присуще младенцу. Все духовно-моральные качества постепенно приобретаются в процессе жизни, когда не только отдельный человек, а целые общественные группы приобретают различные интересы и часто яростно защищают их. Такой процесс Гельвеций трактует как *воспитание*, понимая его не в узком школьном смысле, а как *действие извне*, в условиях самого широкого общения людей в бесчисленно многообразных обстоятельствах жизни. Такие обстоятельства, прежде всего и главным образом, социальные — общественная среда.

Здесь возникает первостепенный вопрос о происхождении и сути человеческой коллективности. Способностям людей, формирующимся постепенно, предшествуют *потребности*, в первую очередь — физиологические: питание, жилище и т. п. Они и делают все более усложняющуюся общественную жизнь настоятельной необходимостью.

Но общество не может существовать только как совокупность эгоистически действующих индивидов, сколь бы они ни были многочисленны. Мораль, проблема добродетели в нем с необходимостью возникают. Но как они возможны в условиях, если каждый член общества в принципе неисправимый гедонист и тем более эгоист? Необходимо определенное равновесие человеческих и групповых интересов. Моральным, добродетельным становится тот, кто, удовлетворяя самого себя, не вредит другим, не доставляет им зла. Его и следует считать добрым, а неисправимого эгоиста — злым. Удобство и счастье для возможно большего числа членов данного общества — та идея, которая в следующем веке английскими теоретиками моральности будет обобщена термином *утилитаризм*.

За ним скрывается древняя и, можно сказать, универсальная идея «золотого правила», предписывающего самоограничение эгоизма. Но автоматически ее реализовать невозможно. Гоббс увязывал ее с необходимостью общественного договора, учреждающего государственность. Гельвеций видел средство ее реализации в широко трактуемом воспитании людей в самых различных обстоятельствах их жизни. Однако основным его институтом становится государство, а еще конкретнее — умелое

и многостороннее *законодательство*, поощряющее действия тех граждан, которые приносят наибольшую пользу их большинству, и карая тех, которые приносят тот или иной вред. При этом Гельвеций усматривает значительную роль характера государственного устройства и качества его исполнителей.

Естественно, что материалист обосновывает необходимость вполне светского общества и государства. Религия, переполненная суевериями, скорее приносит вред. Понимая интерес не только в индивидуальном, но и в коллективном смысле, Гельвеций, можно сказать, полностью укрепляется на платформе политики.

Это схематическое изображение этико-социальной доктрины Гельвеция следует дополнить его глубокими соображениями о роли труда и орудий труда в удовлетворении самых элементарных потребностей людей, как и в их интеллектуальном развитии. Последовательный сенсуалист особо подчеркивает роль умелых рук в эффективности самого различного труда. А без него были бы невозможны никакие успехи цивилизации, энтузиастом которых был Гельвеций.

Изложенные здесь черты этико-социальной доктрины Гельвеция позволяют видеть в ней идеологию французской, если не вообще западноевропейской, буржуазии (как особо настойчиво и трактовали его марксисты). Однако не все тогдашние просветители соглашались с Гельвецием в его резкой трактовке человеческого эгоизма как определяющего свойства его моральности. Его приятель и, в общем, союзник Дидро, тоже «идеолог буржуазии», был последователем морального учения Шефстбери, что служит еще одним проявлением личностностью философских воззрений. Противником гельвецианской трактовки моральности человека был и Руссо, хотя и по другим основаниям (см. ниже). С другой стороны, доктрина Гельвеция в предреволюционные и послереволюционные годы привлекали немало политиков. Один из них, Дестют де Траси (упомянутый еще в общем введении) — автор весьма емкого термина «идеология», защищал его еще в начале XIX века.

Философско-историческая мысль французского Просвещения

После длительного средневекового перерыва в западноевропейских странах начиная с эпохи Возрождения стали появляться неконфессиональные, светские исто-

рии различных периодов и государств (например, «История Флоренции» Макиавелли). Среди них было немало эмпирическо-описательных произведений различных периодов и государств. Значительно слабее были представлены мировоззренческие истории, трактовавшие ее общий процесс и смысл. Таковым во Франции был труд теолога, епископа Жака Боссюэ «Рассуждение о всемирной истории» (1681). Она трактовалась в духе Августина с провиденциалистско-библейских позиций, изображая историю народов, связанных со Священным Писанием — египтян, вавилонян, ассирян, персов, греков, римлян и в особенности евреев. Боссюэ доводил ее до эпохи Карла Великого, власть которого унаследовалась французскими королями. Для просветительских историософов этот труд, популярный в клерикальных кругах, был, конечно, анахронизмом, не соответствующим общественным и научным потребностям их современности.

Выдающимся просветительским обществоведом и историком стал в рассматриваемую эпоху упомянутый выше Шарль Монтескье. Он автор весьма интересного труда «Рассуждение о причинах величия и падения римлян» (1784), само название которого свидетельствует не о простой повествовательности, а о стремлении выявить важнейшие закономерности римской истории. Они определяются прежде всего политическим строем огромного государства, в котором республика обеспечивала процветание устойчивых гражданских патриотических *добродетелей*, а в сменившей ее империи нарастала порабощенность самих римлян, повлекшая упадок таких добродетелей, что вместе с другими обстоятельствами довело Римское государство до крушения в длительных войнах с варваризированными народами.

Главный труд Монтескье — «О духе законов» (Женева, 1748). В предшествующем разделе, анализируя социально-философские воззрения Гоббса и сходных с ним в этом отношении мыслителей, была подчеркнута возраставшая роль так называемого юридического мировоззрения в условиях укрепления централизованных государств и их борьбы с феодальным своеволием. Та же линия в принципе присуща и «Духу законов». Однако, если произведения Гоббса «О гражданине» и «Левиафан» довольно умозрительны и малоисторичны, произведение Монтескье содержит большую историческую конкретность. Это, в общем, можно утверждать и о его методологии.

Выше была отмечена деистическая позиция Монтескье. Но его Бог — чистый, «первоначальный разум»,

далекий в своем творчестве от произвола. От него исходят «законы в самом широком значении этого слова» как «необходимые отношения, вытекающие из природы вещей» (XIII. 12. С. 163). Явно знакомый с законами небесной и земной природы, открытыми Ньютоном, Монтескье подчеркивает нерушимость этих законов. Иная ситуация в мире человека. «Как существо физическое, человек, подобно всем другим телам, управляется неизменными законами; как существо, одаренное умом, он беспрестанно нарушает законы, установленные Богом (надо думать в случаях их непонимания, о чем далее и говорится. — *Авт.*), и изменяет те, которые сам установил» (Там же. С. 165). Цель своего произведения Монтескье и видит в том, чтобы выявить те законы, которые проявляются в человеческом общежитии, сколь бы ни пытались в своем неведении уклоняться от них отдельные люди. При этом можно констатировать, что одни законы как бы внешние, чисто природные, другие же создаются самими людьми. Эти законы *политические*, или *гражданские*, присущие данному народу и непригодные (или малопригодные) для другого.

К чисто природным законам следует прежде всего отнести *географические* — климат, почва, рельеф местности. Первые два фактора определяют психологию народов, живущих на данной территории, а через психологию — и формы государственного правления. Так, климат бывает холодный, умеренный и жаркий. Последний действует на людей расслабляющее, настолько, что малодушие народов при таком климате «почти всегда приводило их к рабству, между тем как мужество народов холодного климата сохраняло за ними свободу» (Там же. С. 387). Несколько другие психологические черты складываются у тех, кто живет на плодородных почвах, занимается земледелием и скотоводством. Они приобретают значительные богатства, но платят за это пассивностью и изнеженностью. В результате здесь чаще всего устанавливается единоличное правление. У тех, кто живет на скудных почвах, развиваются ремесла, торговля, мореплавание. Их предприимчивость и трудовая закалка вырабатывают у них мужество, воинственность, толкающие их к добыванию тех материальных благ, которых у них недостает. Управление такими жителями Монтескье считает республиканским, когда власть сосредоточена в руках нескольких. Рельеф местности во многом определяет размеры территории государств, что тоже влияет на устанавливающиеся здесь формы правления.

При всей ходульности и даже наивности рассмотренных природно-социальных идей Монтескье с позиций последующей социологии (хотя и некоторые современники автора «Духа законов» критиковали их на примере истории Италии) их теоретическое значение определяется попыткой его автора, которого иногда называют основоположником географического направления в социологии, выявить объективные природные закономерности, воздействующие на социальные.

В произведении Монтескье сформулированы и специфические идеи положительных и отрицательных «форм правления» в их отношении к той современности. Главные из них три — республиканское, монархическое и деспотическое, имеющие соответствующее юридическое оформление, определяют параметры свободы подданных перед лицом верховной власти и другими гражданами. Противоположны им деспотия, стремящаяся полностью подчинить своему руководству в принципе весь народ, и республика, в которой правит он сам или часть его, когда свобода подданных может выйти из юридических берегов. Если вспомнить триадную методологию (второй мы не находим у Монтескье в какой-то осознанной форме), монархическое правление — целесообразная «середина», когда правящий монарх опирается на установленные и неизменные законы. Только тогда возникают возможности для подлинной свободы, ибо она «может заключаться лишь в том, чтобы иметь возможность делать то, чего должно хотеть, и не быть принуждаемым делать то, чего не должно хотеть» (Там же. С. 289). Следует отметить и принципы социально-психологической атмосферы («человеческие страсти»), господствующие в названных формах правления. В деспотии государствует страх, в республике — добродетель (политическая), а в монархии — честь.

Острие собственно политической доктрины Монтескье было направлено против господствовавшего во Франции королевского абсолютизма, которое по многим показателям приближалось к деспотизму. Ориентируясь на английскую государственность и имея в виду характеризованную выше концепцию разделения властей Локка, без чего нет политической свободы, Монтескье предложил свой его вариант. В государстве должны быть учреждены три независимые друг от друга власти со своими органами — законодательная, исполнительная и судебная. В сущности, здесь предложен идеал конституционной монархии, который и был популярен в начале Французской революции 1789 г.

Иное осмысление истории и в связи с ней эволюции общества разрабатывал Вольтер. Историческая компонента его творчества весьма велика, и здесь он значительно отличается от Монтескье, написавшего, строго говоря, лишь один исторический труд — «Размышления о причинах величия и падения римлян». Как историк Вольтер ближе к своей современности и вместе с тем весьма осведомлен о множестве фактов мировой истории. Его с полным основанием считают основоположником просветительской историографии. В числе его собственно исторических трудов «Опыт о гражданских войнах во Франции» (1728), «История Карла XIII» (1732), двухтомная «История Российской империи при Петре Великом» (1758, 1763), особенно ценимый им «Век Людовика XIV» (1751). Исторические труды этой эпохи, среди которых преобладали клерикальные, представляли обычно хронологическое описание событий, в котором главное внимание уделялось жизни и действиям королей, полководцев, знати, военным сражениям, не раскрывалось главное и второстепенное. Писались такого рода истории на основании совершенно некритического доверия и произвольного использования источников. Вольтер решительно отмежевывался от такого рода историй, стремясь к достоверности излагаемых фактов и концептуально-просветительскому их осмыслению. В своей методологической статье об истории для «Энциклопедии» он писал, что «история — это изложение фактов, приведенных в качестве истинных, в противоположность басне, которая является изложением фактов ложных... История событий делится на священную и гражданскую. Священная история — это ряд божественных и чудесных действий...», которые (переполнявшие названный труд Боссюэ), пишет автор, его совсем не интересуют (XIII. 13а. С. 7). В изложении гражданской истории Вольтер стремится к качественной повествовательности, увлекательности, сравнивая искусство историка с искусством автора трагедии. Но более значительна, конечно, идейная сторона таких повествований. В эпоху, когда в подавляющем большинстве европейских стран господствовали абсолютистские монархии, Вольтер, как и другие просветители, видели идеал в «просвещенном монархе», с направленностью его воли к добру и действовавшим вопреки и тем более против заскорузлой Церкви. Хотя в общем такие воззрения были утопичны, Вольтер высоко ценил деятельность Петра I как царя-преобразователя, в принципе отвечавшего такому идеалу.

Теоретическому осмыслению истории Вольтер посвятил фундаментальное произведение «Опыт о нравах и духе народов» (1769). Введение в него автор назвал «Философией истории», впервые вводя этот важнейший термин в философское кровообращение. Конечно, его не следует понимать как спекулятивное осмысление мировой истории, каким он станет, например, у Гегеля. Но все же этот термин у Вольтера означал расширение явления истории в географическом и хронологическом смыслах и в содержательном углублении понимания истории. Первый из названных смыслов означал выход трактовки истории за пределы Средиземноморья, каковым он был у Августина — если все же его теософию истории считать ее философией — и в принципе оставался таковым у Боссюэ (хотя и сместившим ряд акцентов на эпоху средневековой западноевропейской истории). Правда и у Вольтера Европа занимает главное место, но только потому, что он ее лучше знал, располагал большим количеством материалов. Однако при сопоставлении неевропейских народов с европейскими нередко оказывалось, что такое сравнение не в пользу европейцев. Вольтер одним из первых показал, как много дали арабы для европейской культуры. Он также ставил в пример европейским народам Индию и особенно Китай, культуру которого высоко ценил.

При рассмотрении хронологической глубины истории Вольтер решительно отвергал христиано-центрическую позицию того же Боссюэ и других клерикальных авторов, исходивших из наибольшей древности еврейского народа с его Священным Писанием, положившим начало христианству. В действительности Египет, Вавилония, те же Китай и Индия с их географическими и климатическими преимуществами древнее еврейской истории и ее культуры. Вольтер имел представление и о первобытной, «варварской» истории, учитывая в особенности, что в его время стали известны народы всех континентов с их «доисторической» культурой.

Но главная черта философской истории в изображении Вольтера состоит не в описании жизни государей, сколь бы ни были значительны некоторые из них, а в стремлении глубже понять «дух, нравы и обычаи народов», в необходимости исследования исторических изменений и развития цивилизации и культуры. В цивилизации весьма значительно социально-экономическое содержание — положение сословий крестьян, горожан, дворян, духовенства, интерес к таким отраслям экономи-

ки, как торговля и финансы. Активнейший просветитель понимал огромную роль техники, «механических искусств», подчеркивал значение открытий науки в развитии цивилизации. Естественно, что философа еще больше привлекала ее духовная сторона, различные идейные компоненты культуры — философия, религия, мораль, искусство, литература. Все их формы Вольтер обычно именовал «мнениями», часто придавая им решающую роль в прогрессе цивилизации. Правда, христианскую религию, с историей и современностью которой он был знаком основательно, великий просветитель весьма не жаловал. Считая ее переполненной суевериями, он в особенности бичевал многочисленные проявления кровавого фанатизма с тех пор, как христианство стало государственной идеологией во многих странах, провоцируя международные и гражданские войны. «Христианская религия — это сеть, которой мошенники опутывали глупцов более семнадцати веков, и кинжал, которым фанатики убивали своих братьев более четырнадцати столетий» (XIII. 20. С. 554). Религия и Церковь в силу такой ее роли, трактуемой Вольтером односторонне и даже поверхностно, — отрицательный фактор развития цивилизации.

Главные положительные факторы такого развития — широта и глубина просвещенности, успехи человеческого разума в его различных аспектах. Вольтер особо выделяет и подчеркивает проявления «величия человеческого духа» в некоторые эпохи. Таковы век Перикла, Платона, Демосфена и Аристотеля, эпоха Возрождения в Италии (век Медичи), век Людовика IV во Франции. Между ними — темные и мрачные пропасти истории, лишь иногда освещаемые вспышками цивилизирующего разума. Особенно мрачным и бесплодным Вольтер трактовал европейское (и византийское) Средневековье. Его просветительская односторонность и даже ослепленность отказывали Средневековью в каком-либо значении для положительного развития европейской цивилизации. Для Вольтера — это сплошной застой. Подлинное и все убыстряющееся пробуждение разума начинается в эпоху Ренессанса XV – XVI вв. Середину своего века и дальнейшие годы Вольтер трактует как его расцвет.

Оценивая основоположную идею вольтеровской философии истории в целом, необходимо подчеркнуть ее диаметральную противоположность религиозно-теологическим представлениям провиденциализма Боссюэ и других клерикалов, в которых резко преобладала мистифицирующая функция понятия Бога. Автор «Опыта

о нравах и духе народов» стремился выяснить, через какие ступени прошло человечество от первоначального варварства к цивилизации и культуре его современности. Вольтер стремился при этом раскрыть подлинные причины (хотя иногда отождествлял их с поводами) такого исторического *прогресса*. Тем самым проявлялась внутренняя эволюция мира, отменяющая туманную идею провидения. Просветитель-антиклерикал был при этом полон оптимизма и писал в письме Д'Аламберу 1 марта 1764 г.: «Растет новое поколение, которое ненавидит фанатизм. Наступит день, когда у руководства встанут философы. Готовится царство разума» (XIII. 20. С. 557).

У Вольтера было немало последователей в его просветительской и оптимистической философии истории. Один из них — Жан Кондорсэ (1743 – 1794). Математик и астроном, член Французской академии, он также автор «Эскиза исторической картины прогресса человеческого разума» (1794), написанной с сугубо просветительских позиций, против «суеверия и тирании» (XIII. 19. С. 228). Всю историю человечества начиная с первобытности автор подразделил на девять эпох, каждая из которых выявляет экономическое и интеллектуальное продвижение человечества. Фанатик прогресса неколебимо убежден, что «никогда развитие не пойдет вспять» (Там же. С. 6). Последняя, девятая эпоха, начавшаяся с Декарта, продемонстрировала огромные успехи философской, экономической, естественно-научной мысли, успехи правового строя, расширявшего границы гражданской свободы. Эпоха эта завершилась революцией, а «философия явилась ее идейной руководительницей» (Там же. С. 189), учреждением Французской республики, свергнувшей «народной силой» королевскую тиранию.

Заключительная, десятая глава рисует захватывающую картину будущего «прогресса человеческого разума». Она приведет человечество к «уничтожению неравенства между нациями, прогрессу равенства между различными классами того же народа, наконец действительному совершенствованию человека» (С. 221), ибо «человеческая способность совершенствования безгранична» (С. 254). Свободные люди, руководствующиеся только разумом, забудут о существовании тиранов, рабов и священников. Расцвет наук обеспечит огромные успехи промышленности и сельского хозяйства, исчезнут войны между народами и т. п. Таково сверхоптимистическое убеждение просветителя, еще не пользовавшегося термином «социализм». Активный политик, он примкнул

к жирондистам, но вскоре после написания данной книги был арестован якобинцами и, не желая быть гильотинированным, принял яд.

«Человек естественный» и «человек цивилизованный» в этико-социальном мировоззрении Руссо

Если Гельвеций был выше представлен как тот философ, который из всех материалистов целиком посвятил свои произведения этико-социальному измерению человека, то в еще большей мере то же самое следует сказать о Руссо. Правда, необходимо сразу подчеркнуть, что к материалистам его отнести никак невозможно. И прежде всего в его истолковании моральности и социальности человека. Его первый небольшой трактат «Рассуждение... по вопросу... «Способствовало ли возрождение наук и искусств очищению нравов» (1750) был послан на конкурс, объявленный под этим девизом Дижонской академией. Руссо обосновал *отрицательный* ответ на поставленный вопрос — «Науки и искусства ... обязаны своим происхождением нашим порокам» (XIII. 21. С. 19) — и был объявлен победителем конкурса. Следующий более основательный трактат «Рассуждение о происхождении и основаниях неравенства между людьми» (1754) тоже был написан в ответ на конкурс той же академии, хотя и не был увенчан премией провинциальными мудрецами. Проблема человека весьма основательно рассмотрена и в упомянутом выше философско-педагогическом сочинении «Эмиль, или О воспитании» (1762). Главный социально-политический трактат Руссо «Об общественном договоре, или Принципы политического права» (1762), который будет рассмотрен в дальнейшем, как бы завершающее произведение трилогии, два первых звена которой составляют первые из названных выше «диссертаций».

Во второй из них автор подчеркнул: «Наиболее полезным и наименее продвинувшимся из всех знаний мне представляется знание человека» (Там же. С. 40). Его анализ и особо значимые идеи обобщены в двух определяющих аспектах — аспекте природном, первоначальном, в эпоху «естественного» человека, и аспекте цивилизационном, когда исчезает природное равенство людей и на первый план выступает искаженный, можно сказать, извращенный цивилизацией, человек. В этом основной смысл отрицательного ответа Руссо на вопрос, поставлен-

ный Дижонской академией. Конечно, сама проблема «природы» и «культуры», фиксирующая неизбежную раздвоенность человека — одна из тотальных философских проблем, в Античности поставленная софистами Гиппием и Антифантом. В Новое время она ставилась Гоббсом, затем Спинозой, но преимущественно в социальном (как и антропологическом) плане. Руссо, подобно Гельвецию, ту же проблему ставит прежде всего как этическую, но в отличие от него, как и других французских просветителей того времени, Руссо много сильнее, глубже и радикальнее заострил и социально-политическую проблематику.

Симпатии и одобрение Руссо полностью на стороне естественного, в его понимании чисто природного человека. «Эмиль, или О воспитании» начинается словами: «Все выходит хорошим из рук Творца (в его деистическом понимании, как отмечено выше. — *Авт.*), все вырождается в руках человека» (XIII. 22. Т. 1. С. 24), говорит автор, имея в виду его жизнь в условиях цивилизации. Моральное преимущество естественного человека над человеком, живущим в цивилизации, определяется тем, что первый руководствуется главным образом *чувствами*, «сердцем», а второй все время резонирует, стремится представить себя так или иначе каким-то иным в глазах других людей и в особенности перед лицом власти, хочет не просто жить, но и *казаться.*

К чувственному, сенсуалистическому как началу, определяющему опыт, склонялись фактически все просветители в своих гносеологических воззрениях. Руссо, в сущности, не интересовавшийся гносеологией, повернул сенсуализм в сторону обоснования подлинно человеческой морали. В своем осуждении искажающего ее рационализирующего начала автор «Рассуждения о происхождении неравенства» в противоположность всем остальным просветителям даже подчеркивает, что «состояние размышления — это уже состояние почти что противоестественное и что человек, который размышляет, — это животное извращенное» (XIII. 21. С. 51). Здесь уже приходится задуматься, в какой степени Руссо следует относить к категории просветителей с их культом разума (понимаемым широко). В противоположность Декарту с его тотальным «Я мыслю...» автор «Эмиля» провозглашает: «Я существую и имею чувства, посредством которых получаю впечатления. Вот первая истина, которая поражает меня и с которой я вынужден согласиться» (XIII. Т. 1. С. 319).

Сенсуализм просветителей-материалистов, отвергавших религиозное, христианское понимание человека, означал у них и безусловное отрицание нематериальности и тем более бессмертия души. Деист Вольтер не имел четкой позиции по этим вопросам. Деист другого типа, Руссо, тоже равнодушный к христианской догматике — и здесь его можно считать просветителем, — неколебимо был убежден как в нематериальности души, так и в свободе присущей ей воли. Здесь опять проявляется противоположность великого моралиста сугубому механицисту Гольбаху с его фатализирующим детерминизмом. Именно свобода воли, по Руссо, определяет многообразие и преимущество чувств и неотделимых от них страстей перед разумом, а вернее *рассудком*. На их учете и даже культивировании должно строиться воспитание детей, которые лишь со временем под руководством чуткого и опытного педагога смогут подняться до правильного логически и гуманного по содержанию размышления и рассуждения. Следует заметить в этой связи, что педагогическая позиция Локка, несмотря на его гносеологический сенсуализм, была — в условиях господства рационализма в его веке — как бы обратной позиции Руссо: развитие способностей *рассуждения* должно формировать социально действующего человека.

Возвращаясь к руссоистской доктрине естественного состояния человека, необходимо подчеркнуть, что его первозданная природа, основанная на бестелесности и свободе его души, неотделима от принципа справедливости, ибо страсти такого человека еще дремлют, хотя он и проявляет способности сострадания и человеколюбия. Это его свойство, в свою очередь, определяется силой его *совести*. Конечно, логизирующий интеллект и производящая деятельность, им обусловленная, высоко поднимают человека над животным миром, но совесть, без которой нет чувства долга, ставит его еще выше. «Совесть, — пишет автор «Эмиля», — есть голос души, страсти — голос тела. Удивительно ли, что эти два голоса часто противоречат друг другу? И тогда которого слушаться? Рассудок слишком часто обманывает нас... но совесть не обманывает никогда; она — истинный путеводитель человека; она для души то же, что инстинкт для тела (XIII. Т. 1. С. 341). Выше мы не раз встречались с проблемой совести как глубочайшего фактора моральности. В особенности у Августина, для которого совесть — глас Божий в им же сотворенной душе. Для Руссо совесть — безошибочный голос самой человеческой природы, правда, одновременно небесный и бессмертный.

Физическое, телесное неравенство людей сочетается с их полным равенством в качестве естественных, совершенно духовных существ. Но в реальном обществе, увы, господствует неравенство, насилие и угнетение. Оно стало возможным в условиях цивилизации, чему и посвящен в основном второй его трактат. Сам Руссо определяет разработанную им морально-социальную доктрину как *гипотетическую*, ибо она построена дедуктивно. Исторические факты, почерпнутые в античной и новоевропейской истории, сдвинуты в одну плоскость, будучи привлечены как иллюстрации его концепции человека. Гипотетичными были и социально-политические концепции Макиавелли, Гоббса, Спинозы — в отличие от историософских концепций Вольтера, Кондоросэ (а до них итальянского философа начала того же века Джамбатиета, Вико, выпадающего из нашей программы).

Человек с необходимостью встает на путь цивилизации в силу органически присущей ему *способности к совершенствованию*. Но оно проявляется в сфере интеллекта, который при всей своей логической изощренности отнюдь не свободен от воздействия страстей. Здесь Руссо апеллирует к старинной идее самосохранения, трансформирующейся в *любовь к самому себе*. Она и становится «источником наших страстей, началом и основой всех прочих, единственною страстью, которая рождается вместе с человеком и никогда не покидает его, пока он жив... все другие являются в некотором смысле лишь ее видоизменениями» (XIII. Т. 1. С. 247). Страсти рождают все новые и новые потребности, для удовлетворения коих интеллект все более умножает науки и искусства.

Руссо отнюдь не проклинал успехи цивилизации и не призывал к возвращению к беспорочному естественному состоянию, близкому к существованию животных, как считал Вольтер, иронизировавший (на грани издевательства) в этом контексте над автором «Происхождения неравенства». Последний прекрасно понимал необратимость прогресса цивилизации, который в особенности связан с успехами в обработке металлов и в земледелии, со все более дифференцированным разделением труда. Но в отличие от Вольтера Руссо глубоко подметил противоречивость этого процесса, продвигающего человека телесно, но все более усложняющего его жизнь и разлагающего морально. Человеческий род выигрывает, а индивид духовно проигрывает. Успехи и бедствия цивилизации, как подчеркнуто в том же трактате, многократно возрастают с появлением *частной собственности*, прежде все-

го на землю. Такая собственность с необходимостью приводит к *гражданскому* обществу, а вместе с ним к богатству и бедности, всевозрастающему неравенству людей.

Глубина мысли Руссо определяется в этом контексте осознанием морально-психологической противоречивости человека, его раздвоения, отчуждения от самого себя и от себе подобных. Себялюбие (amour de soi) как руководящий жизненный принцип «естественного человека» трансформируется в *самолюбие* (amour propre), характерное для «цивилизованного человека». «Разум порождает самолюбие, а размышление его укрепляет» (XIII. 21. С. 66). Самоотчуждение, так сказать, частичного человека — уже в силу разделения труда — приводит как к взаимозависимости людей, так и к их взаимоотталкиванию. «Узы рабства образуются лишь из взаимной зависимости людей и объединяющих их потребностей друг в друге» (Там же. С. 71). Такие узы означают нарастание противоречий между личностью и обществом, а у личности — между долгом общежитийности и страстями индивидуалистических интересов.

Фактор собственности в наибольшей мере способствует умножению и углублению дурных страстей. Гоббс утверждал, что они господствуют в естественном состоянии и приводят к «войне всех против всех» и к вынужденному заключению договора, в результате которого появляется государственность, а вместе с ней и законность, ограничивающая и умеряющая страсти. Теория Руссо противоположна. Именно в естественном состоянии равенство и непритязательность людей обусловливают их мирную жизнь. В гражданском состоянии неравенства, постоянного стремления увеличить свое благосостояние фактически и появляется, и возрастает такого рода война между гражданами.

Гоббсова доктрина индивидуальности и социальности заключала в себе две фазы — господство естественного права и воцарение государственно-гражданского состояния. Морально-социальная концепция Руссо усматривает как бы три фазы эволюции человечества. Естественное состояние, в котором люди иногда вступают в «свободные ассоциации» и ведут примитивную деятельность по выживанию, наиболее продолжительно, а люди, однако, жили свободно и счастливо. Нетрудно увидеть здесь идеализацию первобытного человечества, хотя и плохо, но все же известного тогда в Западной Европе, колонизирующей вновь открытые страны. Вторая фаза и даже «переворот», приведший к гражданскому обществу, отлича-

ется от предшествующей усилением неравенства, нищеты и даже «рабства». Третья фаза совпадает с развитием государственности («магистратуры»), которая с необходимостью ведет к произволу и деспотизму верховной власти, перед лицом коей в принципе все граждане уравниваются, как бы уподобляясь людям первой фазы.

Какую власть имел здесь в виду Руссо? Можно предположить в рассмотренной эволюции, в переходе от гражданственности к деспотизму верховного владыки смену республиканского строя безграничным императорским своеволием в Древнем Риме. Правда, он говорит и о «каком-нибудь султане» (XIII. 21. С. 96). Но, конечно, автор «Происхождения неравенства» думал при этом об абсолютной власти собственного, французского монарха. Главное же в том, что он допускал возможность посредством восстания низвергнуть такого «султана».

Социально-политические воззрения Руссо

Его противопоставление «естественного» и «цивилизованного» человека не было только отвлеченно-морализаторской теорией. Сын ремесленника, в течение многих лет своей трудовой деятельности наблюдавший жизнь «простого» народа, он глубоко симпатизировал основной массе «третьего сословия» — крестьянам, ремесленникам, трудовому люду. Когда минуло естественное состояние и воцарилась цивилизация, качества «естественного человека» в наибольшей мере оказались присущи именно «простым» людям. Вольтер, принадлежавший (по происхождению) к верхам того же сословия, смотрел, например, на крестьян вполне «буржуазно»: они не богаты и не должны быть богаты, чтобы «продавать свой труд тому, кто лучше заплатит... Они с радостью вовлекут свои семьи в свой тяжелый, но полезный труд» (XIII. 20. С. 556). Руссо, написавший для «Энциклопедии» статью «О политической экономии», конечно, тоже понимал, что богатство и бедность — основа неравенства, царящего в гражданском обществе, невозможного без собственности и права на нее, представляющих условие взаимных обязательств его членов. Вместе с тем глубокое моральное обоснование и предпочтение равенства людей автором «Происхождения неравенства» вольно или невольно рождало у его читателей и тем более последователей стремления обосновать необходимость уравнения собственности как условия устойчивости и благополучия всех членов общества.

Так Руссо стал стимулятором направления социально-политической мысли, объединяемого термином *эгалитаризм*. Одним из его приверженцев стал старший современник Руссо Габриель Мабли (брат Кондильяка), а в дальнейшем уже во время революции Франсуа Бабеф (гильотинирован в 1797 г.) и другие утописты-коммунисты, выступали против всякой собственности.

В своем главном политическом произведении «Об общественном договоре» (1762), написанном через восемь лет после «Происхождения неравенства», Руссо трактует гражданское общество с его имущественным неравенством как более высокую фазу развития общества по сравнению с его естественным состоянием. Но здесь встает политическая задача огромной трудности — как обеспечить максимально возможное равенство физически и имущественно неравных граждан, гармонизировать личное и общественное начала, всегда противостоящие друг другу и обычно проявляющиеся в господстве немногих над многими. Старшие просветители Монтескье и Вольтер, одобрявшие английское политическое устройство с его разделением законодательной и исполнительной власти, склонялись — особенно Вольтер — к идеалу просвещенного абсолютизма. Руссо усматривал в нем скорее деспотизм, приводящий к псевдоравенству и к насилию. А оно никак не может быть источником права. Старую уже идею общественного договора политический мыслитель трансформировал в направлении достижения максимального народоправства, гарантирующего устойчивость власти и законную свободу всех участников договора. Ибо договор есть *соглашение*, в силу которого каждое лицо передает все свои права общественному организму как целостности.

Наибольшая трудность в таком соглашении заключена в том, каким образом эффективно трансформировать *волю всех* (volonté de tous) участников соглашения во *всеобщую волю* (volonté générale), ибо «существует немалое различие между волею всех и общею волею. Эта вторая блюдет только общие интересы; первая — интересы частные и представляет собою лишь сумму изъявлений воли частных лиц. Но отбросьте из этих изъявлений воли взаимно уничтожающиеся крайности, в результате сложения оставшихся расхождений получится общая воля» (XIII. 21. С. 170). Достижение такой воли делает возможным *республиканское правление*, которое гарантирует имущество и свободу личности каждого гражданина, который, повинуясь образованному общей волей правле-

нию, повинуется и самому себе как участнику договора. Руссо противопоставляет такое общественное правление «дурным правлениям», при которых хотя и существует формальное равенство, но оно «лишь кажущееся и обманчивое; оно служит лишь для того, чтобы бедняка удерживать в его нищете, а за богачом сохранять все то, что он присвоил. На деле законы всегда приносят пользу имущим и причиняют вред тем, у кого нет ничего» (XIII. 21. С. 167). Предлагаемый Руссо общественный договор если не упразднит, то весьма смягчит столь несправедливые общественные порядки.

Определяющие признаки верховной власти, опирающейся на общую волю, состоят в ее неотчуждаемости в пользу любой узурпации. Ее суверенитет означает и полную самостоятельность однажды избранной законодательной власти как выражения общей воли, издающей такие законы, которые ориентированы на *всех* участников соглашения. Подлинно общая воля исключает не только каких-либо представителей народа, но даже партии, поскольку и первые, и вторые подменяют ее своими частными интересами. Но в *исполнительной* власти народ должен участвовать посредством плебисцита, чтобы контролировать возможные отклонения от точной реализации общей воли.

Из других черт эффективного осуществления народоправства в политической теории Руссо следует указать проблему территориальной величины государства. Слишком большое ущербно, поскольку трудность управления требует увеличения его бюрократических ступеней. Народоправство более эффективно в небольших государствах (каковыми можно считать швейцарские кантоны), но здесь возникает внешняя опасность их поглощения более обширными и сильными соседями. Мудрость устойчивости государственной организации состоит и в том, чтобы обрести должную середину в такой территориальной триаде.

Рассмотрев, таким образом, основные идеи главных философов французского Просвещения, необходимо немного сказать об их воздействии в годы Французской революции (1789 — 1794). Просветительство и атеизм проявились в принятии Конвентом нового календаря 24 октября 1793 г. (составлен атеистом Сильвеном Марешалем), а также в недоверии к католической церкви и духовенству, выразившемся в «дехристианизаторском» движении, исходившим прежде всего от Парижской коммуны во главе с левыми якобинцами (Шомет, Эбер), в ограниче-

нии и даже запрещении культов (многие священнослужители Парижа и провинции отказались от своих санов). Проводились празднества в честь Разума. Прах Вольтера был перенесен в Пантеон великих людей Франции. Но все же атеизм как массовое явление не получил широкого распространения. Установление якобинской диктатуры во главе с Робеспьером привело к ограничению дехристианизации, допущению свободы культов. Бюст Гельвеция был сброшен толпой с пьедестала. В своей речи в Конвенте 21 ноября 1793 г. Робеспьер объявил атеизм аристократическим. Шомет и Эбер были гильотинированы (правда, по политическим причинам). Робеспьер, встречавшийся с Руссо незадолго до его смерти и хорошо знакомый с его идеями, провозгласил его подлинным вдохновителем революции. Прах Руссо был торжественно перенесен в Пантеон. По предложению Робеспьера 7 мая 1794 г. был учрежден руссоистский культ Верховного существа как объект «гражданской религии». Гильотинирование Робеспьера и падение якобинской диктатуры привело к замиранию этой псевдорелигии.

Протестантская религия и философия в Германии XVIII в.

При всей социально-экономической отсталости политически раздробленной Германии рассматриваемой эпохи по сравнению с Англией, Нидерландами, Францией здесь сложились и определенные духовно-идеологические и культурные преимущества. Протестантская (лютеранская) религия, весьма упрощенная в отношении догматики по сравнению с католицизмом, более интенсивно стимулировала моральную проблематику, сближаясь здесь с философией. Политико-идеологическое давление лютеранской религии на философию, более или менее значительное в отдельных государствах, в целом не было столь тотальным и агрессивным, как в католической Франции. Правда, и лютеранская религия за почти двухвековое — до начала XVIII в. — господство в большинстве государственных образований Германии весьма догматизировалась, теряя былую духовную привлекательность. В конце XVII—нач. XVIII в. возникло оппозиционное ортодоксальному лютеранству пиетистское (лат. pietas — благочестие) направление, углублявшее личностный характер веры, внутреннего, во многом эмоционального и сугубо морального переживания, враж-

дебного — вплоть до отвержения догматически — обрядовой стороне лютеранства. Эти особенности пиетизма способствовали сближению с ним некоторых видных немецких философов, ученых, поэтов. Вместе с тем антидогматизм и морализм пиетистов сочетался у многих из них с мистическим отвержением разумного, рационалистического начала и в таком контексте привел в дальнейшем к враждебному неприятию просветительских идей философов.

Последние, живя в «отсталой» Германии, имели то преимущество, что могли опираться на идеи английских, французских, нидерландских философов, как и на науку, уже весьма продвинутую в этих странах. Ярким примером может служить Лейбниц, длительное пребывание которого в Париже весьма способствовало открытию им дифференциального и интегрального исчисления и формированию его идей монадологии. По инициативе Лейбница в столице Пруссии Берлине в 1700 г. была учреждена Академия наук. Однако центрами науки и тем более философии в Германии — в отличие от Франции — оставались университеты. Философ и правовед Христиан Томазий (1655 – 1728), преподававший в университетах Лейпцига и Галле, испытавший влияние основателей пиетизма Шпенера и Франке, стал одним из тех представителей раннего Просвещения в Германии, кто начал разделять право и нравственность. Чрезвычайно важна другая сторона деятельности Томазия для прогресса немецкой философии. Произведения большинства ее поборников писались на латинском языке, на котором читались и лекции. Правда, Лейбниц главные свои произведения написал на французском языке. Томазий же первым стал читать свои лекции на немецком и издавал на нем научно-популярные философские журналы. Враг схоластики, испытавший влияние Локка, Томазий — один из первых представителей раннего Просвещения в Германии.

Системная метафизика Вольфа как явление раннего немецкого Просвещения

Христиан Вольф (1679 – 1754) — характерное явление раннего немецкого Просвещения в его существенном отличии от французского. Сын пекаря из Бреславля, изучавший философию и математику в Иене, он в дальнейшем стал одним из корреспондентов и во многом после-

дователем Лейбница. По его рекомендации Вольф стал профессором математики и естественного права в университете Галле. Здесь же он весьма основательно занялся философией, читая лекции на немецком языке. Малограмотные доносы богословов прусскому королю Фридриху-Вильгельму вынудили Вольфа в 1723 г. под угрозой смертной казни покинуть Галле и обосноваться в университете г. Марбурга, где он стал первым профессором философии (и где одним из его слушателей стал М.В. Ломоносов). Фридрих II, покровительствовавший просветителям, пригласил его в Пруссию, и он стал опять профессором в университете Галле (а до того император Петр I приглашал его стать вице-президентом предполагавшейся к открытию Петербургской академии наук, проект которой разрабатывал Лейбниц).

Вольф писал свои произведения в двух редакциях — в латинской, рассчитанной на специалистов, и в более краткой для более широких кругов — на немецком. В отличие от английских и тем более французских философских произведений, подчеркивавших определяющую роль сенсуалистического, чувственно-опытного начала, критиковавших и отбрасывавших рационалистическо-умозрительные системы метафизики, Вольф и в содержании, и в изложении своих произведений придерживался последовательного рационализма, ориентированного на математику. Характерно уже название его гобилитационной диссертации (в Лейпциге, 1709) — «О практической философии, написанной универсальным математическим методом» — как бы в подражание Спинозе. Французские просветители для изложения своих философских и конкретно-научных воззрений избрали «Энциклопедию» с алфавитным расположением ее материалов. Вольф избрал форму системы метафизики, в которой от максимально общих идей автор продвигался к более конкретным знаниям о бытии, что напоминало систему философской мысли Декарта. Метафизику немецкий философ именовал также *мировой мудростью* (Welt-Weisheit). Весьма характерно для просветительских стремлений Вольфа и более расширительное название своего главного произведения — «Разумные мысли о Боге, мире и душе человека, а также о всех вещах вообще, сообщенные любителям истины Христианом Вольфом» (1719, затем последовали и другие издания). В начале своего предисловия автор подчеркнул, что «с юности я испытываю любовь к человеческому роду и желание сделать его более счастливым», развивая интеллект и добродетель среди людей (XIII. 23. С. 230).

В историко-философской литературе Вольфа обычно квалифицируют систематизатором метафизики Лейбница. Это справедливо лишь отчасти. В действительности автор «мировой мудрости» ориентировался и на Декарта, и на Спинозу, создавая, так сказать, совокупную метафизику. У Лейбница он взял прежде всего два решающих фактора научно-философской методологии — закон непротиворечия и закон достаточного основания, не приняв, однако, его монадологии в целом. Характерна и классификация наук Вольфа. Особо он ставил математику, совершенно невозможную без закона непротиворечия. Все прочие науки четко подразделяются на собственно философские и исторические (не только в сфере общества, но и природы). Первые сугубо рациональны и невозможны без закона непротиворечия и развертывают свои истины на путях дедукции, используя аналитические суждения, в которых предикат раскрывает признаки субъекта, совсем не опираясь на интуицию. Вторые фиксируют факты, подчиняясь закону достаточного основания. Факты, однако, бывают смутными, переплетенными друг с другом. Доставляемый ими эмпирический материал проясняется философскими науками, умозрительная дедуктивность которых, осмысливая этот материал, доказывает свое отношение к действительности. Рационализация фактов, трансформируя закон достаточного основания в закон логического обоснования, еще более, чем у Лейбница, приводила Вольфа к отождествлению логических связей с внешними, бытийными. В общем, так было и в метафизике Спинозы и в дальнейшем обобщалось термином *панлогизм*. Вскоре, как мы видели, такая сугубо рационалистическая трактовка бытия была перечеркнута эмпиристической методологией Юма. Но у Вольфа рационалистические науки, базирующиеся на законе непротиворечия, ориентированы лишь на *возможные* проявления бытия, которые не всегда обретают фактическую конкретизацию.

Другая классификация наук Вольфом трактует человеческую душу обладающей двумя основными способностями — собственно познавательными, теоретическими, и действенными, исходящими от воли. К сфере теории принадлежит прежде всего наука о бытии, которую Вольф называл грекоязычным термином *онтология* (возникшим еще в начале предшествующего века), более частными проявлениями и конкретизациями которой являются космология, психология и рациональная теология (у Лейбница и других метафизиков предшествующего века — есте-

ственная теология, восходившая к Аквинату). Практическая философия, опиравшаяся на волю, распадалась на этику, политику и экономику. В принципе мы встречались со сходной классификацией уже у Аристотеля.

Рационализм Вольфа в отличие от рационализма Декарта и Лейбница не претендовал на открытие *новых* истин, но его жесткая системность, выражающаяся в последовательном педантизме, была совершенно враждебна иррационализму, что сближало теоретика «мировой мудрости» с философами Просвещения. Показательна и последовательность глав «Разумных мыслей». Первая из них — «Как мы познаем, что мы существуем, и чем это знание для нас полезно», считает странной «секту эгоистов», признающей существование только собственного «я». Самосознание собственного «я» невозможно без признания существования окружающих вещей. Основание познания, являющееся таковым же и для всех вещей, фиксирует наличие сущности (Wesen), делающей возможным и необходимым существование всех вещей со всеми их онтологическими атрибутами — пространством, временем и менее значительными. Через чувственную и рациональную, самосознающую душу автор восходит к миру как целому со всем его содержанием — материей, Землей, Солнцем и т. д. Анализ сущности и духа в следующей главе ведет Вольфа в завершающей главе к проблеме Бога — как «самостоятельной сущности, в которой следует искать основание действительности мира и душ, и его следует отличать как от душ людей, так и от мира» (XIII. 23. С. 327). Абстрактный, актуально бесконечный и трансцендентный Бог, несмотря на множественность миров, знает их все в некоем единстве, создавая, как и у Лейбница, «только один мир и именно лучший» (С. 348). Он скорее органистичен, ибо «природа полна божественных целей» (С. 344). Вольф находит возможным утверждать, что такой Бог вполне согласуется с Богом позитивной религии, т. е. с лютеранством.

Из изложенного очевидно, что метафизика Вольфа, отождествляемая им с онтологией и подчеркивающая бытийное содержание всех ее идей, в принципе не вводит каких-то значительных новых мыслей. Она представляет педантическую систематизацию, которую иногда квалифицируют как лютеранскую схоластику, хотя и не содержит никаких ссылок на Священное Писание. Вместе с тем вольфианство стало в Германии основным учением университетской философии. Среди многих ее последователей следует указать на Александра Баумгартена (ум. 1762),

сформулировавшего эстетику (вместе с самим термином) как особую философскую науку. Однако ряд первостепенных учений формировался независимо от вольфианства.

Моральный фактор религии в его трансформации в философию у Лессинга

Некоторые французские просветители, как отмечено выше, весьма упрощенно трактовали возникновение религии как результат обмана недобросовестным священством темного народа, игнорируя при этом моральный фактор, без которого религия, в сущности, невозможна. Среди немецких философов эпохи Просвещения, можно сказать, не было такого рода упрощенцев. Возможно, такая ситуация во многом объяснялась особенностями протестантизма, более простого вероучения по сравнению с католицизмом (как и православием), учения, моральное содержание коего было особенно очевидно.

Морализаторскую проблематику религии глубоко постиг великий немецкий драматург, поэт, теоретик литературы и искусства Готхольд Эфраим Лессинг (1729–1781). В данном контексте он весьма интересен для нас как автор небольшого произведения «Воспитание человеческого рода» (1780). Здесь автор четко выразил превосходство разума над откровением. «В прошлом откровение вело за собой разум, теперь же разум внезапно озарил светом данное ему откровение» (XIII. 24. С. 487). Но откровение, наполняющее тексты Священного Писания, не некая блажь истории, ибо она содержит в себе глубокий морально-педагогический смысл для человечества. Он формулируется просто — «то, что для отдельного человека — воспитание, для всего человеческого рода — откровение» (Там же. С. 479). В свете этой формулы Лессинг анализирует Ветхий Завет в контексте истории израильского народа, затем Новый Завет в более широком контексте. Первый этап — воспитание грубого, «неотесанного», не умевшего еще мыслить самостоятельно народа, не ведавшего о бессмертии души и не жаждавшего вечной жизни. Это — «детское» воспитание посредством заповедей Моисея. Лишь в начале диаспоры, оказавшись под властью халдеев и персов, евреи восприняли от них учение о бессмертии души, которое углубили затем «в школах греческих философов в Египте» (С. 488). Возник Новый Завет с его Евангелиями и другими книгами, в которых вера человечества в бессмертие души и ее посмертное существование через

Иисуса и его пророков поднимается на более высокую ступень моральности. Это как бы юношеский этап человеческой духовности. Но путь морального совершенствования человеческого рода на этом не заканчивается. Разум сначала отдельных людей, а затем и весь их род еще дальше поведет их по пути добра и приведет его к полной зрелости, к предельному моральному совершенству. «Обязательно придет время *нового вечного Евангелия*, обещанного нам в книгах Нового Завета» (Там же. С. 497). Драма Лессинга «Натан Мудрый» (1779) — художественное воплощение этого сугубо гуманистического идеала, противоположного всякому фанатизму.

Поразительна здесь перекличка через века с рассмотренной выше теософской концепцией Иоахима Флорского, для которого Вечное Евангелие было метафорой совершенного и свободного морального человека, не обращавшегося уже к Священному Писанию. Впрочем, идея «вечного Евангелия» упомянута в «Откровении» Иоанна (14, 6), а сам Лессинг ссылается (87) на «некоторых мечтателей XIII – XIV вв.».

Пантеистическо-органистический натурализм Гердера в истолковании человека и его истории

Из сказанного выше очевидно, сколь значительно было обсуждение проблемы Бога в немецком Просвещении по сравнению с французским, что, нужно думать, во многом объяснялось особенностями и ролью лютеранской религии в контексте первого по сравнению с католической в контексте второго. Такое обсуждение в особенности концентрировалось вокруг философии Спинозы. Если французские просветители с их эмпирико-сенсуалистической методологией не ценили и даже отрицали умозрительные построения метафизиков того периода, включая Спинозу, то немецкие воспринимали его весьма положительно. Правда, большинство их трактовали идеи автора «Этики», рассматривавшиеся официальной религиозностью и ее защитниками как атеистические, с большой осторожностью. Но все же то большое место, какое имя и проблема Бога занимали в названном и других произведениях великого метафизика, привлекало наиболее смелых и проникновенных немецких мыслителей к обсуждению отношений Бога, природы, человеческой души, как они осмысливались нидерландским мудрецом. После смерти Лессинга выявились его большой интерес и высокая оцен-

ка идей Спинозы. Разгорелся горячий «спор о пантеизме», в котором участвовали различные философы. Одни из них по-прежнему трактовали спинозизм как атеизм, не совместимый с христианством, другие считали возможным все же сочетать их, третьи, напротив, утверждали, что последовательный спинозизм совершенно противоположен любому теизму. Крупнейшим из последних стал Иоганн Готфрид Гердер (1744 – 1803).

Сын ткача окончил теологический факультет Кенигсбергского университета, на котором слушал лекции Канта. Гердер стал, однако, лютеранским священником, преподавателем церковной школы в Риге, но в дальнейшем — выдающимся литератором, встречавшимся с Лессингом, которого высоко ценил, а также другом и вдохновителем Гете, и огромным эрудитом в различных областях культуры. На философское развитие Гердера значительное влияние оказало также его пребывание в Париже, где он увлекся произведениями Монтескье и сблизился с энциклопедистами, в особенности с Дидро. О просветительских стремлениях Гердера свидетельствует название его первого произведения (неоконченного) «Каким образом достичь доступнейшей и полезнейшей философии для народа» (1764 – 1765).

В дальнейшем откликом на «Спор о пантеизме» стало небольшое произведение «Бог. Несколько диалогов» (1787). Основная его идея состоит в том, что «в природе не существует такого понятия, как ничто» (XIII. 26. С. 55), без чего невозможна философия христианства со времен патристики. Актуальная бесконечность Бога как абсолюта и сверхабсолюта означает, что в нем «нет ни пространства, ни времени, но все лишь в вечной взаимосвязи» (Там же. С. 58). Спинозистская целостность и континуальность переплетаются с лейбницевской имманентной силой и тотальной оживленностью материи.

В годы написания названной работы Гердер создавал главное свое произведение — весьма объемистые «Идеи к философии истории человечества» (1784 – 1791). Термин «философия истории», как выше зафиксировано, был введен Вольтером и применен к осмыслению хода и развития человеческой истории и цивилизации в различных ее институциях и странах. Гердер в своем фолианте ставит и решает проблему истории значительно шире. Добрая половина его книги трактует то, что именовалось тогда «естественной историей», — вопросы географии, климатологии, животного мира, в который вписывалась антропология человека с его цивилизацией и культурой. Осмысление доцивилизационного человека

продолжалась (во второй части книги) рассмотрением истории и культуры множества народов Азии и Европы.

Пантеистическая доктрина Спинозы послужила для Гердера лишь самой общей исходной рамкой. Поскольку она была лишена эволюционистского начала, органистический компонент метафизики автора «Этики» был уравнен с механистическим. Метафизика Лейбница, приписывающая субстанциям-монадам имманентную силовую активность, стала поэтому для Гердера более адекватной основой осмысления мировой целостности: «Я заключаю от целого к отдельному и от отдельного к целому» (XIII. 24. С. 14), — органистические связи которого он стремился истолковать совершенно конкретно, опираясь на те достижения науки, которые появились уже во времена Возрождения и весьма умножились и расширились в его век. Читатель встречается в «Идеях...» с именами Бойля, Ньютона, Бюффона, Канта (опубликовавшего в 1755 г. свое знаменитое космогоническое сочинение «Всеобщая естественная история и теория неба»), Пристли, Франклина и других естествоиспытателей. Гердер в подробностях описывает «Землю, как сцену, на которой разворачивалась человеческая история» (Там же. С. 33), говорит о климатических поясах и других ее особенностях, какие воздействуют на растительный, животный и даже на человеческий мир. «Генетическая сила породила все органические образования на Земле, а климат лишь содействует или противодействует этой силе» (Там же. С. 182).

Органицизм автора «Идей...» определяется его преимущественным интересом к *живой* природе (и здесь возможно влияние Дидро), вектор изменений которой с необходимостью ведет к человеку. «В природе ничто не стоит на месте, все стремится вперед, все идет вперед» (Там же. С. 123). Отсюда и наиболее общая закономерность, сводящаяся к старинной *идее самосохранения*, рожденной нарастающим в ходе истории осознанием человеком неповторимости своей индивидуальности. «Самосохранение — та первая цель, ради которой существует живое существо: от пылинки и до Солнца — все стремится остаться тем, что оно есть; ради этого животным внушен инстинкт, ради этого и человеку дан аналог инстинкта — разум» (Там же. С. 211).

В произведении Гердера много сравнений и аналогий между человеком и растениями, между человеком и животными. Его важнейшее отличие от последних — *прямохождение*. В нем — не просто анатомическое преимуще-

ство человека, тесно связанное со сложностью и тонкостью его телесной и чувственной организации, позволяющей смотреть на небо. Все усложнявшаяся у растений и тем более у животных проблема самосохранения умножает и углубляет их чувства, вырабатывая безошибочность их инстинктов. Они сохраняются и у человека, но ослабляются, ибо трансформируются в *рассудок*, сконцентрированный в голове, «самом надежном архиве природы» (XIII. 24. С. 85), и открывающий возможность более сложной и произвольной деятельности.

Органицизм, как не раз фиксировалось выше, обычно сочетался с телеологией, обобщающей человеческую деятельность. У Аристотеля и у стоиков цель подчиняла внешнюю причину, телеология — детерминизм. В метафизике Лейбница они сочетались. В произведении Гердера мы находим ее в самом общем виде — в констатации того, что «венец органического строения — человек, *«микрокосм»*, «господин и слуга природы, самое любимое ее дитя» (хотя иногда и жестоко казнимый ею раб), «аналог божества, пронизывающего весь мир своим чувством» (Там же. С. 20, 23, 108). Следовательно, человек — последняя цель органического процесса, по сути — даже эволюции жизни.

Универсальные свойства его рассудка открывают перед ним возможность создавать множество искусств, различных материализованных устройств комфортной цивилизации. Перекликаясь через века с Демокритом, Гердер убежден, что «человек большинству своих искусств научился у животных и у природы» (Там же. С. 208). Однако хотя и у животных существует некое подобие общественности («республика пчел» и т. п.), более всего человек рожден для общества, неоднократно повторяет Гердер. Только в обществе раскрывается и развивается все богатство его духовной культуры. Но здесь отступает натурализм многообразной жизни, физического человека и созданной им цивилизации перед творяще-мистифицирующей ролью Творца. Генетическая сила «матери природы», «мудрой и животворящей художницы» (С. 61), время от времени подменяется сверхприродной производительной силой, выявляющей, что «мы — дети Вечного существа» (С. 113) и его провидения. Здесь проявляется не только позиция пастора (фактически, однако, не цитирующего Писания), но и трудность объяснения феноменов духовной культуры, в частности и в особенности *воспитания человека* как существа, неспособного жить вне общества.

Но и здесь существуют факторы, без и вне которых невозможно понять эти феномены. Важнейший из них — «Гений народов, сын *традиции* и привычки» (XIII. 24. С. 206) более всего укорененный в его чувствах — в особенности слух и зрение — и действующий через его фантазию. Важнейший фактор традиции — *язык*, без коего была бы невозможной сама «история человечества, с передаваемыми по наследству представлениями сердца и души» (Там же. С. 236, 239), закрепляемыми письменностью.

Общественное воспитание гуманности начинается с семьи, ибо в ней с наибольшей силой проявляется «органическая симпатия». Государство продолжает этот процесс, но оно никак не должно быть самоцелью, ибо высшая цель истории — «счастье отдельного человека» (С. 226).

Наибольшую роль в воспитании гуманности Гердер, подобно своему старшему другу Лессингу, отводит религии, «самой древней и священной традиции Земли» (Там же. С. 252). Пастор, хорошо знакомый с историей, подмечает, что именно религия «принесла народам науку и культуру» (С. 253), что соответствует комплексу верознания, наиболее показательному, как мы видели, в древнейших цивилизациях. Если «луку, стрелам, удочкам, одежде» людей «научили... животные и природа», то духовная традиция — «мать языка и начатков культуры, мать религии и священных ритуалов» (Там же.).

Конкретизации изложенных идей Гердер посвятил обзор истории, цивилизации и культуры, начиная с Китая (ибо человек, по его мнению, вышел из Азии), двигаясь с Востока на Запад, вплоть до распространения христианства и европейского Средневековья.

XIV. ФИЛОСОФИЯ КАНТА — КЛАССИЧЕСКАЯ СИСТЕМА СУБЪЕКТ-ОБЪЕКТНОСТИ. ВСЕСТОРОННЕЕ УЧЕНИЕ О ЧЕЛОВЕКЕ КАК ЕЕ КОНКРЕТНЫЙ РЕЗУЛЬТАТ

Великий немецкий философ Иммануил Кант (1724—1804) — весьма яркий и глубокий мыслитель эпохи Просвещения, который, можно считать, подводил ее итоги, открывал новые пути для других философий. В 1784 г., когда философ создавал свои главные произведения, в небольшой статье «Ответ на вопрос: что такое Просвещение?» он сформулировал свое понимание эпохи и человека, каким он бывает и каким *должен быть* в ее условиях. «Просвещение — это выход человека из состояния несовершеннолетия, в котором он находится по собственной вине». Девиз Просвещения состоит в том, чтобы иметь «мужество пользоваться собственным умом». Оно должно быть свободным и публичным, хотя «каждому отдельному человеку трудно выбраться из состояния несовершеннолетия, ставшего для него почти естественным». Важнейшее условие для преодоления такого состояния состоит в преодолении «духовного деспотизма отдельных тиранов по отношению к остальным своим подданным». А таких тиранов было множество в политически раздробленной Германии. В Пруссии же, где родился и жил Кант, в последние годы правления Фридриха II, покровительствовавшего философам-просветителям (особенно французским), поддерживавшего «порядок» в собственном государстве с помощью армии, определенные условия для свободы мысли — при некоторой веротерпимости — имелись. В целом же «публика может достигнуть просвещения только постепенно» (XIV. 8. С. 29—31,35).

Научные и философские интересы Канта и его важнейшие произведения

Кант родился в Кенигсберге (Калининграде), в семье шорника и был воспитан матерью в строгом духе пиетизма. Не отличавшийся хорошим здоровьем, он в дальнейшем строжайшей дисциплиной выработал в себе огромную трудоспособность. В государственной гимназии ученик великолепно овладел латинским языком, на котором в дальнейшем и защищал свои диссертации. Подавляющее же большинство произведений Канта написаны по-немецки. Он учился в Кенигсбергском университете, вероятно, на медицинском факультете (ввиду неясности тогдашней университетской документации некоторые авторы полагают, что Кант учился на теологическом факультете). Уже в университетские годы под влиянием профессора Мартина Кнутцена студент увлекся вопросами физики, тогда он написал и первый свой труд — статью «Мысли об истинной оценке живых сил» (спор между картезианцами и лейбницеанцами об измерении количества движения). Молодой Кант великолепно освоил и механику Ньютона. Не меньший интерес проявлял он и к вопросам философии, представленным главным образом метафизикой Вольфа. Вместе с тем следует подчеркнуть, что в немецкую философскую среду все более интенсивно проникали также идеи англо-французского эмпиризма.

Вынужденный в течение нескольких лет вести педагогическую работу в частных семействах, в 1754 г. Кант вернулся в Кенигсберг и опубликовал здесь три статьи по астрономии и геодезии, а в 1755 году он защитил магистерскую и габилитационную философскую диссертацию «Новое освещение первых принципов метафизического познания» и стал приват-доцентом Кенигсбергского университета, в котором в течение ряда лет читал логику, метафизику (по руководству вольфианца Баумгартена), механику и математику, естествознание, физическую географию (впервые в практике университетского преподавания), этику.

Особо значительным произведением Канта в эти годы стала «Всеобщая естественная история и теория неба, или Опыт об устройстве и механическом происхождении всего мироздания, истолкованных сообразно принципам Ньютона» (1755, анонимно, посвящено Фридриху II). Уже из этого заголовка очевидно то мужество духа, о котором

он позже писал как о важнейшей черте человека эпохи Просвещения в цитированной выше статье. Уже в предисловии к своему произведению автор противопоставляет позицию натуралиста, стремящегося выявить «естественные причины всего порядка мироздания», включая его происхождение (XIV. 1. С. 117), позиции «защитника религии», признающего только божественное творение и провидение.

Космология Ньютона с небывалой до того точностью зафиксировала движение Земли и других планет вокруг Солнца, ряд других астрономических явлений, свидетельствовавших об удивительном единстве нашего космоса, возводившемся к закону всемирного тяготения, которое и объясняло *центростремительные силы*, не позволявшие планетам покинуть свои орбиты. Однако оставался открытым вопрос огромной мировоззренческой важности: чем объяснить *центробежные силы*, ведущие Землю и другие планеты вокруг центрального светила? Неясность столь важного вопроса укрепляла физико-теологический аргумент деизма, основанный на констатации сверхприродной мудрости божественного Зодчего, для воли которого оставалось столь важное поле деятельности, как неясность происхождения центробежных сил. Их естественно-научное прояснение стало для Канта первостепенной задачей, которую он решал, трансформируя ньютонианскую космологию в *космогонию*, невозможную без уяснения фактора развития космоса во времени.

Канту были известны античные космогонические концепции, и он прямо ссылается на Демокрита, Эпикура и Лукреция как на своих отдаленных предшественников. Упоминает он и значительно более близкую к нему вихревую космогоническую теорию Декарта, которая, правда, не учитывала законов Кеплера, не знала точных законов ньютоновской механики, ряда особенностей планет и самой Земли, раскрытых астрономией того века и самим Кантом. В своей космогонии он исходит из того, что некогда наш космос представлял хаотическую туманность материи, вращающиеся частицы которой были наделены противоположными силами притяжения и отталкивания, выявленными, как выше отмечено, механикой того века. Они исключают скопление материальных частиц в единственном солнечном фокусе, а образуют несколько таких скоплений различных по плотности и ставших наблюдаемыми планет и Земли как одной из них. Их формирование в процессе движения образует те центробежные силы, которые и ведут их вокруг Солнца. Так,

опираясь на чисто механические законы, Кант (ссылаясь и на Бюффона), объясняет происхождение космоса. Отсюда знаменитые слова Канта — «*дайте мне материю, и я построю из нее мир*, т. е. дайте мне материю, и я покажу вам, как из нее должен возникнуть мир» (XIV. 1. С. 123).

Но философ четко осознает ограниченность законов механического движения, объясняющих процессы только *неорганической* материи даже в космических масштабах. В объяснении возникновения жизни, подчеркивает ученый, эти законы совершенно бессильны, ибо невозможно «точно выяснить на основании механики возникновение одной только былинки или гусеницы» (Там же. С. 124). Кант не строит здесь никаких гилозоистических натурфилософских концепций, столь частых не только в философемах древности, но и Нового времени. К проблеме органической телеологии философ вернется значительно позже в одном из главных своих произведений (см. далее).

Однако, называя себя натуралистом, Кант и в своей космогонической теории не стал на позиции полного материализма, присущего его французским современникам. Он, конечно, отказался от мифологического библейского креационизма и «творение» трактовал как извечное возникновение и гибель миров (включая саму Землю, которая в силу ряда особенностей в будущем будет сожжена все более раскаляющимся Солнцем вместе с другими его спутниками). При этом первопричиной самой материи, и в особенности присущих ей законов механики, Кант все же считал Бога, трактуемого как «сущность всех сущностей, бесконечный разум и самостоятельная мудрость» (Там же. С. 225), т. е. Бога в его амбивалентной мистистифицирующей и интеллектуализирующей функции. Можно считать, что в своей космогонической теории Кант «усовершенствовал» физико-теологический аргумент деизма, еще более минимизируя роль Бога.

Космогонические идеи немецкого ученого отчасти вследствие неудачных обстоятельств, приключившихся с книгой, в которой они были изложены, не сразу получили признание в Германии и тем более за границей. В 1796 г. выдающийся французский астроном, математик и физик Пьер Лаплас в фундаментальном труде «Изложение системы мира», не зная концепции Канта, разработал собственную космогоническую теорию, более точно обоснованную математически. Разделяя идеи французских материалистов, он полностью отказался от фактора

Бога в истолковании механистическо-эволюционистских принципов возникновения и развития мироздания.

Возвращаясь к космогоническим воззрениям Канта, необходимо указать, что он развивал *инфинитистское* понимание универсума. Даже Млечный путь, состоящий из бесчисленного множества звезд, одной из коих является Солнце с его спутниками, не представляет некоего предела нашего универсума, ибо существуют другие галактики. Подобно Бруно (правда, ни разу не названного), как и Демокриту, Кант уверен не только во множественности миров, аналогичных нашему, но и в их населенности (такое воззрение разделяли тогда многие его современники).

В этом контексте значительный интерес представляет любопытная мысль автора «Всеобщей истории и теории неба» об особенностях человеческих интеллектов в зависимости от расстояний от Солнца тех планет, на которых обитают люди. Автор рассматриваемого произведения придерживался наивной — не только с современной точки зрения — уверенности, что, чем дальше планеты нашего космоса от Солнца, тем утонченнее и глубже мыслительные способности их насельников. Здесь Кант как бы натуралистически переосмысливает античносредневековые представления теологов и философов о небесных интеллигенциях, сила постигающей мысли которых пропорциональна отсутствию у них чувственной информации, что приближает их к Богу. Философ увязывал такие представления с трактовкой бессмертия душ, которые где-нибудь на спутниках Юпитера могут созерцать божественную гармонию нашего мира. Так, исследовательская сила ученого сочеталась с наивностью философа (впрочем, Кант говорил об этом предположительно и риторически).

Новаторские естественно-научные идеи и прозрения Канта сочетались в те же годы с его гносеологическим и методологическим вниканием. Таковое проявилось, в частности, в большой статье «Новое освещение первых принципов метафизического познания» (1755). Выше было зафиксировано, что Лейбниц, сформулировавший принцип достаточного основания в познании эмпирических истин, но далеко не всегда отличавший его от принципа достаточного обоснования самих мыслей, долженствующих подчиняться закону тождества и непротиворечия, приводил в таком контексте к отождествлению логического основания той или иной мысли с реальной причиной какого-либо факта или события. Такая сугубо

рационалистическая установка, приводившая к панлогической позиции, присущей также Спинозе и Декарту, была догматически усилена и закреплена Вольфом. Кант раскрывает теперь несостоятельность отождествления логической связи понятий при осмыслении тех или иных наблюдаемых фактов с собственной, подлинно причинной связью этих фактов. Основания их познания лишь частично выражают их бытийные связи и всегда нужны новые наблюдения, чтобы такие связи уточнять и углублять. В дальнейшем в другой своей статье — «Опыт введения в философию понятия отрицательных величин» (1763) — Кант углубил свое понимание чисто логических оснований, невозможных без законов тождества и непротиворечия, и реальных оснований, невозможных без установления действительной связи причины и действия. В чисто логическом контексте возможно категорическое отрицание, не предусматривающее никакого утверждения, в мире же природы и тем более в человеческой жизни множество явлений сочетаются со своей противоположностью, оппозицией. Одни тела непроницаемы, другие проницаемы, любовь нередко обращается в ненависть, красота осознается как противоположность безобразия, добро зла и т. п.

Отождествление максимально общих понятий с самим бытием как основное проявление панлогизма, инициированное в античной философии Парменидом и Платоном, было, можно сказать, максимально догматизировано Вольфом, этим «величайшим из всех догматических философов» (XIV. 3. С. 34). В разработке критического отношения к панлогизму в философском развитии Канта большую роль сыграл Юм, который, по признанию немецкого философа, пробудил его в этой области от «догматической дремоты». Вместе с тем юмовское тотальное перечеркивание метафизики, сочетавшееся у него с тем, что «он лишь сумел для безопасности посадить свой корабль на мель скептицизма» (XIV. 4, 11, 13), было для Канта совершенно неприемлемо. Эмпиризм, максимально подчеркивавший фактор опыта, на котором строил свою доктрину Юм (опиравшийся на Локка и других своих предшественников), совершенно необходим в познании и для Канта. Но значительно важнее *фактор науки*, оперирующей понятиями, необходимость и всеобщность содержания которых индуктивно не выводима ни из каких опытов, что выше было не раз констатировано. Кант же поставил своей задачей исследовать фактор необходимой всеобщности, в сущности обойденный Юмом (объявив-

шим отношения даже математических идей лишь явлением внутреннего опыта). Но такое исследование не самоцель, ибо оно должно прояснить действительную суть и роль метафизики. Отбросить ее по-юмовски невозможно, ибо проблемы, трактуемые ею, составляют глубочайшую потребность человеческого духа, его неискоренимые мировоззренческие стремления, его «природную склонность». К повороту к проблемам человека Канта в особенности повлекло чтение сочинения Руссо «Эмиль, или о Воспитании», что он и выразил в заметках к своей книге «Наблюдения над чувством прекрасного и возвышенного» (1764).

Свои предварительные общефилософские воззрения Кант сформулировал в диссертации, защищенной на соискание должности профессора, «О форме и принципах чувственного и интеллигибельного (сверхчувственного, умостигаемого, хотя и непознаваемого. Философ употребляет в этой связи также греческий термин *ноумен*. Авт.) мира» (1770). Затем последовала многолетняя работа над тремя фундаментальными трудами. Первый из них «Критика чистого разума» (в дальнейшем КЧР) вышел в свет в 1781 г. В предисловии к этому изданию Кант подчеркнул, что «наш век есть подлинный век критики, которой должно подчиняться все. Религия на основе своей святости и законодательство на основе его величия хотят поставить себя вне этой критики» (XIV.3,11), но такая позиция приводит только к снижению их авторитета. Французские просветители яростно критиковали религию и «старый режим» вплоть до их полного отрицания и вели эту критику во имя разума, однако обычно при этом подчеркивали всесилие опыта. Мало кто из них углублялся в исследование сложнейших вопросов разума. Кант с присущей ему основательностью решал эту труднейшую задачу. Труд Канта не был правильно — в соответствии с замыслом автора — понят немецкими рецензентами, даже приписывавшими ему субъективный идеализм в духе Беркли (основания для таких обвинений будут ясны из дальнейшего). Кант издал его популярное изложение «Пролегомены ко всякой будущей метафизике, которая может появиться как наука» (1783). Одновременно он продолжал доработку своего главного произведения, опубликовав его второе издание в 1787 г. Затем последовали «Критика практического разума» (1788, в дальнейшем КПР) и «Критика способности суждения» (1790, в дальнейшем КСС). Три этих «Критики» содержали основную проблематику кантианства. Сам автор после их

выхода в одном из писем (4.V.1793) так определил проделанную и еще предстоящую работу: «В соответствии с моим давно намеченным планом, работы в области чистой философии мне предстояло решить три задачи: 1) Что я могу знать? (Метафизика) 2) Что мне надлежит делать? (Мораль) 3) На что я смею надеяться? (Религия); за этим должна следовать четвертая задача: Что есть человек?» (XIV. 8, 554). Первую задачу Кант решал в КЧР, так определяя его общее содержание в предисловии ко 2-му изданию. «Эта критика есть трактат о методе, а не система самой науки, но тем не менее в ней содержится полный очерк метафизики, касающийся вопроса и о ее границах, и о всем внутреннем ее строении» (3, 26). Решению второго вопроса посвящена КПР, в дальнейшем углубленная в сочинении «Метафизика нравов» (1797). Ответ на третий вопрос содержался в произведении «Религия в пределах только разума» (1793). На четвертый, синтетический вопрос в том или ином аспекте отвечали все названные выше произведения. Автор дополнил их и специальным сочинением «Антропология с прагматической точки зрения» (1798). Другие его работы будут названы в дальнейшем.

Чувственный и интеллектуальный факторы знания, их способности и проявления

Предшествующая Канту западноевропейская гносеология в ее рационалистических и эмпиристических вариантах так и не могла достичь убедительного объяснения чувственно-опытного фактора знания, направленного на единичные предметы и явления, и фактора интеллектуального, оперирующего общими, математическими и другими понятиями. Кант тоже подчеркивает, что «существуют два основных ствола человеческого понимания, вырастающего, быть может, из одного общего, но неизвестного нам корня (задача для будущей философии. — *В.С.*), а именно *чувственность* и *рассудок*: посредством чувственности предметы нам даются, рассудком же они мыслятся» (XIV. 3, 59). Чувственные созерцания без понятий рассудка слепы, а понятия без созерцаний — пусты. В противоположность односторонности эмпиризма, с одной стороны, и рационализма — с другой, автор КЧР разрабатывает такой критерий достоверности знания, который заключен во взаимном контроле чувственности и рассудка, гарантирующем истинность, выявляя затем и роль разума как в его отношении к рассудку, так и в осо-

бенности в проявлении сути идей метафизики в их претензиях на абсолютную достоверность. При этом в анализе всей сложности человеческого познания Кант, как ни один философ до него, обращается к деятельности субъекта (впервые придав этому термину схоластики его современный смысл, противопоставив «субъект» «объекту»).

Немецкий философ зафиксировал триаду его главных познавательных способностей, хотя и установленных многими философами до него, но проанализированных им более четко, глубоко и системно. Способности эти — *опыт* (Erfahrung), *рассудок* (Verstand) и *разум* (Vernunft). Их различие определяется степенью общности тех форм, категорий и понятий, какие им присущи и какими они действуют.

Свое учение о познавательной деятельности, а в зависимости от нее, можно сказать, и всю философию, Кант, используя термин схоластики (см. выше), назвал *трансцендентальной* (лат. transcendere — переступать, выходить за пределы). Он противоположен психологической методологии, которой руководствовались Локк, Беркли, Юм, Кондильяк, считавшие определяющими опытно-чувственные образы человеческого сознания. Кант же, исследуя феномен науки, стремился решить проблему, каким образом формы, понятия и идеи, присущие человеческим способностям, относятся к предметам, существующим вне сознания. В этом контексте большую роль играет различие *аналитических* и *синтетических* суждений, с одной стороны, *априорных* и *апостериорных*— с другой.

Суждения, построенные на основе опыта, в грекоязычной терминологии принято называть *эмпирическими*, а в латинской — *апостериорными* (a posteriori — из последующего). Суждения, совершенно не зависящие от опыта, — *априорные* (лат. a priori — из предшествующего). Отличаясь от апостериорных суждений о единичных фактах своей всеобщностью и необходимостью, именно они образуют содержание наук.

Другое подразделение суждений, существовавшее и в докантовской философии, — аналитические и синтетические. Первые из них в предикате содержат признаки субъекта («всякое тело протяженно»). Таковы все математические суждения (например, «все квадраты — прямоугольники»). Они основаны на законе тождества и сводятся к точным дефинициям предмета, который выступает субъектом. Эти суждения лишь поясняют уже достигнутое знание, расчленяя понятие субъекта. Синте-

тические суждения добавляют к его признакам новые признаки в предикате, расширяя тем самым достигнутое знание («всякое тело тяжело»).

Соединяя обе разновидности суждений, Кант подчеркивает, что аналитические суждения всегда априорны, ибо не требуют никакого опыта. Синтетические суждения, как считали до Канта Лейбниц, а за ним и Юм, всегда апостериорны, ибо только в опыте можно расширить знание. Все аналитические суждения априорны, все синтетические — апостериорны. Соглашаясь с этим, Кант, однако, доказывал, что существуют и *синтетические суждения a priori*. Расширяя знание, они не нуждаются в обращении к внешнему опыту. Таково даже простейшее арифметическое действие $7+5=12$, в котором сумма не выводится из анализа ни первого, ни второго слагаемого. Оно представляется нам аналитическим вследствие своей простоты, но априорность синтетичности даже арифметических операций становится ясной, если взять большие числа (даже в сложении и тем более в умножении). Существование априорных синтетических суждений свидетельствует об *активности* рассудочного знания. Но она присуща и знанию чувственному. Кант придавал таким суждениям первостепенную роль не только в осмыслении математики, но и «чистого», т. е. теоретического, естествознания.

Чувственное знание Кант именует *трансцендентальной эстетикой*, что филологически совершенно правильно (греч. aisthētikós — относящийся к чувственному восприятию), хотя вольфианец Баумгартен (1714–1762), учебник которого Кант использовал в своих лекциях, к этому времени уже ввел этот термин как выражение теоретического осмысления искусства (автор КСС употребил для этого другую терминологию, см. далее). Автор КЧР систематически подчеркивает, что всякое человеческое знание начинается с воздействия внешних вещей на наши органы чувств. Но уже здесь возникает первостепенная проблема трансцендентальной философии: что такое эти вещи? Кант называет их *вещами самими по себе* (*...в себе*. Ding an sich (selbst), как они существуют независимо от субъекта и до начала его познавательной деятельности. Соприкасаясь с чувствами, «аффицируя» их, вещи сами по себе становятся *вещами для нас*, выступают в них как ощущения (Empfindung), а еще точнее — как *явления* (Erscheinung), феномены. Активность души трансформирует их в *созерцания* (Anschauung).

Противопоставление субъекта уже на его чувственной стадии вещам внешнего мира закономерно приводит Канта к убеждению в невозможности их полного, исчерпывающего познания. Тем самым вещи сами по себе становятся *трансцендентными* (по-гречески — *ноуменальными*), так сказать, потусторонними.

Созерцания чувств становятся «материей» для понятий рассудка, над которым возвышается разум. Их совместная деятельность определяется Кантом как *трансцендентальная логика*. От обычной, «начальной», аристотелевской логики (которая, по Канту, в принципе не претерпела существенного развития со времен своего возникновения в Античности), она отличается анализом априорных категорий рассудка в их взаимодействии с созерцаниями чувственного опыта и максимально априорных идей разума, обращенного к рассудку. Первый анализ, основанный и на «обычной» логике, составляет *трансцендентальную аналитику*, которая совместно с трансцендентальной эстетикой образует предметное научное знание («чистое», теоретическое естествознание), совершенно необходимое в практической деятельности. Анализ идей разума, обращенных и к категориям рассудка, но строящий свои трансцендентные заключения за границами опыта, первостепенно важный как выявление мировоззренческой сути метафизики автор КЧР назвал *трансцендентальной диалектикой* (основания такого названия будут ясны из дальнейшего).

Опытное познание и его трансцендентальные, априорные формы

В предшествующей Канту гносеологии, прежде всего в эмпирической, а в меньшей мере и в рационалистической, опытный фактор знания, образующийся воздействием внешних вещей на органы чувств, в общем свидетельствовал о пассивности субъекта. Автор КЧР непременно подчеркивал, что этот фактор совершенно необходим для начала процесса познания, но в его анализе выявил такие его формы, которые свидетельствуют об активности субъекта уже на этой стадии. Восприятие ощущений как внешних и одновременных есть их восприятие в *пространстве*, а их последовательность — их восприятие во *времени*.

Можно сказать, что во всей предшествующей философии пространство мыслилось и трактовалось как онтологически главный, определяющий фактор внешнего мира, в котором живет человек. В общем, аналогично этому понималось и время, особенно когда оно осмысливалось в сочетании с вечностью и рассматривалось как ее дискретное, текучее проявление. Впрочем, как выше указывалось, Локк приближал время к сознанию субъекта, связывая его с его внутренним опытом. Автор КЧР решительно переместил пространство и время в эмпирическое сознание человека. Хотя пространство и время суть *представления* (Vorstellung), но их невозможно почерпнуть во внешнем опыте, трактовать как *понятия*, образующиеся на его основе, ибо это тотальные, необходимые представления, всегда присущие нашему сознанию, из которого никто не в состоянии их удалить. Тем самым пространство и время — *априорные условия* наших восприятий явлений внешнего мира. Используя аристотелевские термины (в их латинском переводе), Кант трактует пространство и время как *формы*, *материю* которых составляют ощущения. Конечно, у Аристотеля им приписывался неискоренимый онтологический статус, у Канта же они обладали только гносеологическим. При этом автор КЧР подчеркивал, что, поскольку в опыте мы воспринимаем единичные конкретные явления, пространство и время обладают *эмпирической реальностью* и *трансцендентальной идеальностью*. В гносеологии Канта весьма существенно и различие в истолковании пространства и времени. «Пространство есть необходимое априорное представление, лежащее в основе всех внешних созерцаний» (XIV.3, 65), и только их. Время же как «форма внутреннего чувства» «есть априорное формальное условие всех явлений вообще» (3, 73).

Априорность пространства и времени автор КЧР применяет прежде всего к осмыслению «чистой математики», геометрии и арифметики, что и составляет главную задачу, решаемую трансцендентальной эстетикой. У Платона, как, в сущности, и во всей последующей гносеологии, понятия математики трактовались как совершенно внеопытные, хотя и необходимые при точном осмыслении явлений и фактов (в математическом естествознании Нового времени). Сама внеопытность и безусловная необходимость, всеобщность этих понятий оставались загадочными. Кант теперь приблизил понятия математики к сфере опыта, стремясь именно здесь раскрыть такую

необходимость. Она возможна лишь в силу априорности пространства и времени, вследствие возможности априорных синтетических суждений. Автор КЧР решает эту проблематику на простых суждениях геометрии и арифметики. Суждение «прямая линия есть кратчайшая между двумя точками» только кажется аналитичным, а в действительности оно синтетично, ибо «мое понятие прямого не содержит ничего о величине, а содержит только качество. Понятие кратчайшего, следовательно, целиком прибавляется и никаким расчленением не может быть извлечено из понятия прямой линии». Посредством созерцания в априорно данном пространстве и становится возможным синтез, выраженный в данном суждении. В другом, уже арифметическом положении 7+5=12, расширение знания становится возможным в результате не расчленения первого (7), а прибавления к нему второго (5), а созерцание во времени дает новый синтетический результат, который становится понятнее в больших числах (XIV. 4, 21). Так априорность пространства обосновывает геометрию, а априорность времени — арифметику.

Категорический перенос пространства и времени в познающий субъект привел рецензентов КЧР к трактовке его истолкования опыта как идеализма берклианского типа. Во втором издании КЧР Кант написал специальный раздел «Опровержение идеализма». Здесь автор говорит о проблематическом идеализме Декарта, утверждающем существование вещей вне нас только сомнительным и недоказуемым. Кант считает, что такого рода доказательство осуществляется опытом. Берклианский идеализм, объявляющий вещи в пространстве лишь плодом воображения, он называет *догматическим*, нелепостью в силу принципов трансцендентальной эстетики, категорически утверждающей несводимость вещей самих по себе к чувственным образам («идеям»). Их активность в особенности выявляется в деятельности «продуктивного» или «чистого воображения», проанализированного главным образом в первом издании КЧР. Здесь его автор говорит о «трансцендентальной функции воображения (Einbildungskraft)» как «одной из основных способностей человеческой души, лежащей в основании всякого априорного познания» (XIV. 3, 638—640). Посредством этой функции осуществляется связь между многообразием в созерцании и их единством, достигаемым в «чистой апперцепции», самопознании (с чем мы встречались у Лейбница), осуществляемом рассудком.

Понятия и категории рассудка как стержень теоретического естествознания (physica pura, rationalis). Аподиктичность и продуктивность его осмысления как результат «коперниканского поворота» в философии

Продуктивное воображение при всей его активности все же остается прежде всего в сфере чувственного знания. Для углубленного истолкования опыта, без чего невозможна даже обычная жизнь и совершенно невозможно «чистое», теоретическое естествознание, оно с необходимостью должно быть осмыслено в понятиях рассудка. Каждый человек в своей повседневной жизни мыслит *суждениями восприятия* (Wahrnehmungsurteile), когда, например, кто-то констатирует вне дома — «мне тепло». Такое суждение — чисто субъектно (и субъективно). Когда тот же человек констатирует, что его «греет солнце», он строит *суждение опыта* (Erfahrungsurteile), выходя тем самым за пределы субъекта к объекту, опираясь на сложившиеся у него понятия. Как зафиксировано выше, чувства без понятий слепы, а понятия без них пусты, ибо «рассудок ничего не может созерцать, а чувства ничего не могут мыслить» (XIV. 3, 90). Главная, определяющая роль понятий заключена в том, что только они выявляют то или иное единство в многообразии, разнородности представлений воображения, невозможных без воздействия вещей самих по себе.

Следовательно, подлинный опыт невозможен без понятийной деятельности рассудка, и то, что мы называем предметом, — результат такой деятельности. В максимальных же масштабах, поскольку рассудок «законодатель природы», *нет объекта без субъекта*. Как выше выяснено, отнюдь не в берклианском смысле отождествления вещей с чувственными восприятиями, а в трансцендентальном смысле аналитики, выявляющей и обосновывающей строгую всеобщность естествоведческой науки. Здесь во много раз усложняется и углубляется синтетическая априорность понятий.

Для их выявлений и прояснения автор КЧР обращается к общей, «начальной» логике. В правильном, и не только научном мышлении ее необходимость есть conditio sine qua non такого мышления, «негативное условие всякой истины» (3, 95). Как таковая, «общая логика... есть лишь канон для оценки» (3, 96) его формальной безошибочности. Кант возражает против ее квалификации в качестве органона, как ее именовали в послеаристотелев-

ские времена, чаще именуя диалектикой и приписывая ей онтологическое содержание, становившееся существенным элементом панлогизма. Действительная роль *формальной* логики — служить средством аналитической проверки при демонстрации уже достигнутого знания.

Эффективным орудием содержательного, предметного, онтологизирующего мышления может и должна быть *трансцендентальная логика* как *логика истины*. Ее понятия суть *категории*. Кант и здесь употребляет аристотелевский термин, однако, в ином смысле, чем он трактовался самим Стагиритом. Автор КЧР произвел *трансцендентальную дедукцию категорий*, обращаясь к общей логике со сложившейся в ней системой суждений. Напомним, что здесь выявлены четыре их разновидности, каждая из которых имеет три аспекта. 1. Суждения количества — общее, особенное (частное), единичное (индивидуальное). 2. Суждения качества — утвердительные, отрицательные, бесконечные (неопределенные). 3. Суждения отношения — категорические (жестко фиксирующие факты), условные (если... то), разделительные (или... или — к субъекту, или к предикату). 4. Суждения модальности — проблематические (вероятностные), ассерторические (констатирующие факты), аподиктические (утверждающие необходимость).

Соответственно этой классификации автор КЧР дедуцирует систему категорий, претендующих на онтологический статус. Суждениям количества соответствуют категории единства, множества и цельности (целокупности). Суждениям качества — категории реальности, отрицания и ограничения. Суждениям отношения — субстанции и свойства, причины и действия, взаимодействия. Суждениям модальности — категории возможности, действительности (существования), необходимости.

Методология триадности, как выше многократно зафиксировано, присуща философско-гносеологическому конструированию, приводившему к содержательным результатам многих мыслителей, начиная с древности (а «модель» такого конструирования появилась даже в доцивилизационные времена). В этой методологии наиболее важным звеном выступало *среднее*, более крайних звеньев ориентированное на человека и выявлявшее наиболее значимую истину. В своей трактовке категорий Кант изменил соотношение их триадности. В «Критике способности суждения» он обосновал плодотворность трихотомической структуры своего теоретического анализа. «Высказывалось сомнение по поводу того, что мои

деления в чистой философии — почти всегда трехчленны. Но это заключено в природе исследования. Если деление совершается априорно, то оно будет либо аналитическим по закону противоречия, и тогда — всегда двучленным... либо *синтетическим*; и если оно в этом случае выводится из априорных понятий (а не как в математике, из априорно соответствующего понятию созерцания), то деление необходимо будет трихотомией, соответственно требованию синтетического единства, т. е. состоять из: 1) условия; 2) обусловленного и 3) понятия, возникающего из соединения обусловленного с его условием» (XIV. 5, 38). В приведенном выше списке кантовских категорий в каждой их триаде две первые выступают как противоположности, а третья в принципе является их синтезом и «основным понятием чистого рассудка», требующим его особого акта, «не тождественного с актом рассудка в первой и второй категории» (3, 113).

Правда, не все категории одинаково значимы в анализе теоретического естествознания. Сама их дедукция не лишена искусственности, проистекающей из стремления великого рационалиста к системности. Наиболее значимы в таком анализе *категории отношения* — субстанция и ее свойства, причина и действие, как и их взаимодействие.

Понятие «субстанция» прошло, в сущности, через всю историю философии как в греческой, так и в латинской философии (в данном слове). Выше оно рассмотрено в его рационалистическо-метафизических (Декарт, Спиноза, Лейбниц) и эмпиристских вариантах (Локк, Беркли, Юм). Наряду с категорией причинности они выступают в КЧР важнейшими, организующими чувственные созерцания в продуктивной деятельности рассудка.

Но здесь встает трудный вопрос: каким образом эти конкретные созерцания могут быть объединены совершенно априорными формами, присущими рассудку, как они могут быть применены к явлениям? В решении этого вопроса автор КЧР обращается к *фактору времени* как той априорной форме чувственных представлений, которая в отличие от пространства, обращенного только к внешним явлениям, возникающим под воздействием вещей самих по себе, служит первоначальной формой организации всех внутренних представлений и максимально интимно связана со всем сознанием. В силу этого время «однородно, с одной стороны, с категориями, а с другой — с явлениями», оно делает «возможным применение категорий к явлениям. Это посредствующее представление должно быть чистым (не заключающим в себе ничего

эмпирического) и тем не менее, с одной стороны, интеллектуальным, а с другой — чувственным» (3, 156—157). Так возникают *трансцендентальные схемы*, особые для каждой группы категорий. В спонтанном процессе рассудочного мышления образуются четыре группы синтетических принципов, или основоположений (synthetische Grundsätze), составляющих «схематизм чистого рассудка», делающий возможной онтологическую действенность категорий.

Важнейшую группу таких принципов, соответствующих категориям отношения, Кант определил как *аналогии опыта*, которые в отношении явлений во времени выявляют устойчивость, последовательность и сосуществование. В свою очередь, они раскрывают «трансцендентальные законы природы» — постоянство субстанции, количество которой при смене явлений в природе не увеличивается и не уменьшается; все изменения в ней подчиняются закону связи причины и действия; все субстанции, воспринимаемые в пространстве одновременно, находятся во взаимодействии, «общении» (3, 213, 188, 193, 209). Все эти аналогии пространно, тщательно доказываются. Автор КЧР подчеркивает, что они не выводятся эмпирически (соглашаясь здесь с Юмом), но с необходимостью опираются на трансцендентальную дедукцию категорий, ибо без них невозможно никакое действительно опытное знание, переход от субъективного порядка созерцаний к вполне объективному порядку фактов.

При всем единстве, которое вносит в опыт в принципе каждая категория в совокупности с основоположениями, наивысшим и последним условием всеобщего единства во всех действиях рассудка служит «трансцендентальное единство самосознания», «синтетическое единство апперцепции», возможность соотнести эти действия, как и объединяемые ими созерцания к положению «я мыслю». Выше мы не раз встречались с провозглашением самосознания как главного условия эффективности всех познавательных действий, но, как правило, такие провозглашения оставались декларациями. Кант же развил его в развернутую систему. Декарт тоже провозгласил основоположный принцип «я мыслю», но сделал из него иные выводы в своем методе и в своей метафизике. У Канта положение «я мыслю», в принципе присущее каждому нормальному сознанию, составляет предпосылку всей интеллектуальной деятельности субъекта, самодеятельности его рассудка, преодолевающей дискретность, бессвязность его акций. Трансцендентальное единство самосо-

знания — наивысшее свидетельство априорности и активности человеческого субъекта, «высшее основоположение во всем человеческом знании» (3, 129), объединяющее все созерцания в понятие объекта.

Все сказанное выше делает, можно сказать, элементарной итоговую формулу Канта о «коперниканском повороте», какой он произвел в КЧР. Здесь он достиг полного изменения *понятия предмета*. Если большинство гносеологов до него считали, что «всякие наши знания должны сообразоваться с предметами», то в результате его скрупулезного анализа становится совершенно ясным, что «предметы должны сообразоваться с нашим познанием». (3, 23). Коперник, «идя против показаний чувств, но следуя при этом истине», отважился «отнести наблюдаемые явления не к небесным телам, а к их наблюдателю». Аналогично и автор КЧР говорит здесь (в предисловии к его 2-му изданию), что, хотя он тоже предлагает «аналогичное гипотезе Коперника изменение в способе мышления только как гипотезу» (Там же. 27), но в самом содержании, исходя из априорности синтетических суждений, пространства и времени, основоположных понятий и категорий рассудка, доказывает зависимость *содержания* предметов от глубоко системного способа их познания субъектом совершенно аподиктически. Конечно, множество философов и до Канта шли от субъекта к объекту, и, в сущности, в этом основная магистраль философских размышлений. Однако именно автор КЧР развернул особенно глубокую систему доказательств, поставив онтологию в зависимость от гносеологии. Точнее следует сказать, что Кант раскрыл порочность противопоставления субъекта и объекта, показал, что в субъекте заключены условия предмета. Его «догматическое понимание» он заменил на «критическое», изменив при этом понимание опыта. Оно было односторонне субъектным у Беркли и Юма, полностью перечеркивавшим (особенно вторым из них) возможность выхода в область онтологии и отказавшимся от теоретического анализа новоевропейского экспериментально-математического естествознания.

Снимая односторонность эмпиризма и рационализма, Кант все же ближе оказался ко второму из них, всячески подчеркивая руководящую роль ума в исследовании вещей. Автор КЧР, в частности, указал в этой связи на Галилея, который пускал шары по наклонной плоскости со скоростью, которую он заранее приблизительно определил. Аналогично действовал и ученик Галилея Торричел-

ли при открытии атмосферного давления и вакуума (приведшем к изобретению ртутного барометра). Близко к этому осуществляли свои эксперименты с металлами химики. Отсюда и общий вывод «коперниканского поворота», состоящий в том, что «разум видит только то, что сам создает по собственному плану». Упреждая опыт, стремясь поучиться у природы, он ставит ей вопросы, чтобы получить нужные ему знания, «но не как школьник, которому учитель подсказывает все, что ему угодно, а как судья, заставляющий свидетеля отвечать на предлагаемые ему вопросы» (3, 21 — 22).

Спонтанная деятельность рассудка, выявляющая на основе всех присущих ему априорных понятий теоретическую суть естествознания, ставит и проблему *интуиции*. Выше было рассмотрено учение Декарта об интеллектуальных интуициях как основоположных «усмотрениях ума», на фундаменте которых осуществляется весь процесс познания, для коего чувственный опыт составляет только моменты его проверки. Сходно рассуждал и Спиноза, расширявший понимание интуиции до масштабов целостного мира, отождествляемого с Богом и его атрибутами. Такая установка названных философов приводила их (несколько иначе и Лейбница) к отождествлению рациональных связей с бытийными, что было даже усилено в догматической метафизике Вольфа. Панлогическая традиция, звеньями которой можно считать гносеологические воззрения названных философов, в сущности, утверждала *тотальную познаваемость мира природы, космоса*. Кантовское противопоставление познающего интеллекта миру вещей самих по себе, познаваемых лишь в меру их явленности чувствам, отвергало эту длительную традицию. Отсюда и пересмотр понимания интуиции автором трех «Критик». В сущности, он опускает ее лишь на чувственный уровень, в область трансцендентальной эстетики. Интуитивными можно считать лишь ее созерцания, появляющиеся в конкретном пространстве и конкретном времени, как и оба эти непременных условия опыта, представляющих «две чистые формы чувственного созерцания как принципы априорного знания» (3, 64). Понятийная деятельность рассудка, «перерабатывающая» созерцания, совершенно *дискурсивна*. Хотя она и спонтанна, но совсем не интуитивна. «Познание всякого, по крайней мере человеческого, рассудка есть познание через понятия, не интуитивное, а дискурсивное» (3, 101).

Можно, однако, вообразить совершенно внечувственный, первообразный интеллект (intellectus archetypus)

некоего высшего по сравнению с человеком существа, который мысленно, непосредственно, интуитивно созерцает весь прядок природы. С такого рода внечувственным интеллектом, в сущности, мы встречались у Фомы Аквината и других схоластов, убежденных в непознаваемости Бога, который, однако, знает все. Кант не называет его Богом, но, в сущности, выводит в трансцендентный мир вещей в себе.

Здесь уже следует перейти к трактовке метафизики в КЧР, в которой первостепенную роль играет и идея Бога.

Метафизика как совокупность мировоззренческих стремлений человека и ее критическое уточнение в духе трансцендентализма

Следует еще раз подчеркнуть принципиальное отличие позиции Канта в отношении метафизики от позиций французских и английских эмпиристов. В стремлении к действенному философскому знанию, которое должно опираться прежде всего и главным образом на чувственный опыт, они перечеркивали метафизику как туманно умозрительное и аморфное философствование, к тому же переплетавшееся с теологией. Автор КЧР не мог принять такой позиции, ибо глубже понимал духовность человека и не мог не считаться с тем, что метафизика со времен Античности прошла через всю историю философии. «Метафизика, — пишет он в этом произведении, — есть... завершение всей *культуры* человеческого разума» (3, 618). Кант даже нередко отождествлял философию с метафизикой, однако не с догматической метафизикой, особенно ярко представленной Вольфом. Такая метафизика, оперирующая максимально общими понятиями без всякого их анализа, весьма часто рождает бесплодный скептицизм, особо значительный пример которого представил Юм. Хотя он и пробудил Канта от «догматической дремоты» своим пониманием необоснованности отождествления логических связей с бытийными, но не поднялся до постижения глубин теоретического естествознания и полностью отбросил метафизику. Автор КЧР в двух ее первых разделах решал именно эту задачу, но главный вектор такого решения направлен к осмыслению действительных проблем метафизики. Если трансцендентальная эстетика решала вопрос, как возможна чистая математика, трансцендентальная аналитика ставила его в отношении

чистого, теоретического естествознания, то трансцендентальная диалектика отвечала на вопрос, сформулированный в названии довольно краткого изложения идей КЧР — «Пролегомены (введение. — *В.С.*) ко всякой будущей метафизике, которая может появиться как наука». Сразу скажем, что, хотя Кант стремился выстроить метафизику природы и метафизику нравов, полностью ориентированную на человека, ему не удалось решить такую задачу, не удалось построить стройную систему метафизики, однако разработанный им критический метод прояснил ее суть, определил ее границы и выявил ее значение для человеческой духовности. «Эта критика, — говорится в КЧР, — есть трактат о методе, а не система самой науки» (3, 26). Впрочем, изложенное выше учение о вещах самих по себе, познаваемых только в меру их явленности чувствам, об априорности пространства и времени, дедукции категорий рассудка, присущего им действенного схематизма, невозможности интеллектуальной интуиции и другое Кант иногда именует тоже метафизикой, но мировоззренчески еще более значим критический анализ основных идей *традиционной* метафизики. Такую критику, пересматривающую значение этих идей и сам их характер Кант рассматривал как достоверную и, так сказать, вполне научную, ибо она основана на аподиктическом содержании аналитики. «Критика, — пишет автор «Пролегомен», — относится к обычной школьной метафизике точно так, как *химия к алхимии* или *астрономия* к прорицающей будущее *астрологии*» (4, 132).

Разум, как и рассудок, мыслит синтетическими суждениями, причем максимально априорными и максимально глобальными. Но если понятия и категории рассудка обобщают конкретные созерцания, доставляемые чувствами, и в силу этого являются *конструктивными* (каковы уже построения математики), конститутивными, то синтетические суждения разума обращены к рассудку и *чисто понятийны*. Кант называет понятия разума *идеями*, но, конечно, не в платоновском смысле понятийных абсолютов, существующих вне и до сознания, а в смысле достояния разума, только субъектно. «Под идеей, — говорит автор КЧР, — я разумею такое необходимое понятие разума, для которого в чувствах не может быть дан никакой адекватный предмет... Они не вымышлены произвольно, а даны природой самого разума и потому необходимо имеют отношение ко всему применению рассудка» (3, 292).

При этом мировоззренческая необходимость идей определяется уже ограниченностью рассудка, поскольку

он, опираясь на те или иные опытные созерцания, достигает лишь *фрагментарных, частичных* знаний. В такой неизбежной ситуации рассудок вынужден взывать, апеллировать к разуму, чтобы достигнутые им условные истины трансформировать в безусловные. В качестве стимула для деятельности рассудка функция идей *регулятивна*, ибо они дисциплинируют рассудок, удерживают его в границах возможного опыта, предохраняя от крайностей и заблуждений. В этом контексте «при построении умозаключений разум стремится свести огромное многообразие знаний рассудка к наименьшему числу принципов (общих условий) и таким образом достигнуть высшего единства» (3, 278).

Обращаясь к традиционной метафизике, Кант выявляет в ней три класса трансцендентальных *идей* разума, определяющих ценность метафизики. Их критическая проверка — главная задача, решаемая автором КЧР.

Первый из таких классов «содержит в себе абсолютное (безусловное) *единство мыслящего субъекта*». Это — идея души, осмысляемая *рациональной психологией*. Второй представляет «абсолютное *единство ряда условий явлений*», осмысляемое *рациональной космологией*. Третий заключает в себе «абсолютное *единство всех предметов мышления вообще*», анализируемое *рациональной теологией* (3, 297). Первый и третий классы идей составляют метафизику нравов, осмысливают человека. Второй, а в определенной степени и третий образуют метафизику природы в стремлении постигнуть ее целостность (но, в сущности, тоже в определенном единстве с человеческим микрокосмом).

Теперь подчеркнем, что все объекты названных идей — душа как максимально простая целостность, мир в его предельном единстве в пространстве и времени, Бог как высшая, завершающая идея субъект-объектности совершенно непознаваемы. Многообразная совокупность вещей самих по себе *трансцендентальна* и познаваема лишь в меру их воздействия на органы чувств, когда появляется предметное знание. Идеи разума по форме тоже трансцендентальны как его достояние, воздействующее на рассудок. Однако по содержанию, по своим объектам они *трансцендентны* и как таковые представляют собой *вещи в себе*. Их непознаваемость предопределена самой сутью идей разума в его опосредственности, «отгороженности» от вещей самих по себе, частично познаваемых — как явления — рассудком и образующих многообразие опыта. В стремлении прорваться к сверхчувственному

миру вещей самих по себе, составить аподиктическое понятие субстанциальности души, и тем более сокровенную суть Бога, разум впадает в *паралогизмы*, неосознанные — в отличие от злонамеренных софизмов — умозаключения, которые в своей совокупности рождают иллюзию познания. В стремлении же постичь целостность универсума разум впадает в *антиномии*, «противозаконные» (буквальный смысл этого греческого термина), содержащие в себе противоречия в умозаключениях, особенно показательные для сути диалектики (в основном в ее аристотелевском смысле) как псевдознания.

Свою критику метафизики автор КЧР провел в отношении каждой группы идей разума.

Рациональная психология (в особенности развивавшаяся в школе Вольфа) факты мышления возводила к целостности, субстанциальности и простоте души, неуничтожимой, бессмертной вследствие такой ее сути. Но такие выводы, по Канту, *паралогизмы*, ибо мы не имеем права ссылаться на категорию субстанции, которая конструктивна только в сфере рассудка, соединяющего при ее посредстве многообразные представления, но отнюдь не разума, которому они не даны (в этой критике субстанциональности души Кант близок Юму). Свое «мыслящее Я» мы знаем только как функцию, а не как субстанцию. Вместе с произвольностью заключения о самостоятельности души, в действительности состоящей из множества психических явлений, падает и представление о ее некоей простоте и тем самым о ее бессмертии. Однако убеждение в непознаваемости души весьма важно и даже первостепенно для опровержения крайних концепций, претендующих на категоричность. «Рациональная психология, — говорит автор КЧР, — как *доктрина*, расширяющая наше самопознание, не существует; она возможна только как *дисциплина*, устанавливающая спекулятивному разуму в этой области ненарушение границы, с одной стороны, чтобы мы не бросились в объятия бездушного материализма, а с другой стороны, чтобы мы не заблудились в спиритуализме, лишенном основания в нашей жизни». Отказ разума «дать удовлетворительный ответ на вопросы любопытствующих» о посмертной жизни означает «его же указание обращать свое самопознание не на бесплодную чрезмерную спекуляцию, а на плодотворное практическое применение», определяемое конкретным опытом и более широкими духовными интересами (3, 315—316).

Наибольшую трудность в критическом анализе идей разума представляет космологическая идея. Именно

здесь выявляются антиномии, необходимые противоречия, свидетельствующие о разладе разума с самим собой. Когда логика, предназначенная служить только каноном знания, стремится стать его органоном, она становится *диалектикой* и присущие ей противоречия превращают ее в логику видимости, в логику иллюзии. Трансцендентальная логика рассудка, выстраивающая богатство опыта, есть предметная логика. Хотя она и содержит противоположности внутри категорий, но лишена противоречий. Познавательная ситуация радикально изменяется, когда разум стремится постичь сверхопытные сферы вещей в себе, применение понятий и категорий рассудка к которым совершенно противозаконно, хотя и происходит с абсолютной необходимостью, определяемой структурой разума.

Стремление разума к постижению универсума, составляющее космологическую идею, находит себе выражение в *тезисах* и *антитезисах*, содержание которых многократно формулировалось во всей предшествующей и современной Канту философии (в меньшей мере и в науке). Воспроизведем здесь тезисы и антитезисы, как они сформулированы в КЧР.

1. Тезис — Мир имеет начало во времени и ограничен также в пространстве.
   Антитезис — Мир не имеет начала во времени и границ в пространстве.
2. Тезис — Всякая сложная субстанция в мире состоит из простых частей, и вообще существует только простое или то, что сложено из простого.
   Антитезис — Ни одна сложная вещь в мире не состоит из простых вещей, и вообще в мире нет ничего простого.
3. Тезис — Причинность по законам природы есть не единственная причинность, из которой можно вывести все явления в мире. Для объяснения явлений необходимо еще допустить причинность через свободу.
   Антитезис — Нет никакой свободы, все совершается в мире по законам природы.
4. Тезис — К миру принадлежит или как часть его, или как причина безусловно необходимая сущность.
   Антитезис — Нигде нет абсолютно необходимой сущности — ни в мире, ни вне мира — как его причины (3, 336–7, 342–3, 350–51, 356–7).

И тезисы, и антитезисы представляются одинаково убедительными для разума. Первые две пары Кант назы-

вает математическими, а третью и четвертую — динамическими. Вместе с тем первая и последняя антиномии присущи не только космологии, метафизике, но и теологии. Вторая и третья собственно космологичны, можно сказать, по принятым нами общефилософским принципам — механистичны. Детерминизм, который в условиях конечности мира (когда он может обернуться и телеологией), и индетерминизм, особенно ясный в условиях его бесконечности, делимость (дискретность) и неделимость (континуальность), случайность и необходимость, необходимость и свобода — споры по этим проблемам переполняли всю историю философии.

Трудные и не очень ясные доказательства математических антиномий автор КЧР ведет апогогически, от противного. Общий смысл их в том, что доказанными оказываются как тезисы, так и антитезисы. Однако при этом обнаруживается, что мир вещей в себе рассматривается как мир явлений при забвении того, что пространство и время — субъектные формы чувств, организующие явления конкретного опыта, и, следовательно, совершенно беспредметны доказательства в отношении конечности и бесконечности мира в пространстве и времени. И тезисы, и антитезисы в «математических» антиномиях оказываются ложными. «О величине мира самой по себе нельзя ничего сказать и нельзя даже утверждать», ни того, что здесь осуществимо движение к актуальной бесконечности (regressus in infinitum), ни того, что оно возможно в отношении неопределенно продолжающейся потенциальной бесконечности (regressus in indefinitum). Невозможно утверждать ни бесконечность мира, мыслимого как некая целостность (4, 400—401), ни его делимость, ни неделимость. Появление противоречий при доказательстве тезисов и антитезисов, которые в предшествующей метафизике утверждались совершенно догматически — и с той, и с другой стороны, — сигнализирует о крахе попыток постичь целостный мир как существующий в сфере вещей самих по себе, что оказывается псевдопроблемой.

Существенно иные выводы следуют для «динамических» антиномий. Третья из них, трактующая противоположность необходимости и свободы, имеет непосредственное отношение к человеку. В антитезисе утверждается тотальное действие причинности в реальном мире явлений, неустранимость детерминизма даже по отношению к человеческому поведению, и здесь необходимость совершенно истинна, антитезис абсолютно верен. Но верен и тезис, ибо в мире вещей в себе, в мире ноуменаль-

ном, в отношении к которому мы совершенно не в праве утверждать законы эмпирической причинности, подлинная свобода вполне возможна. Следовательно, противоречия между тезисом и антитезисом здесь нет. И, таким образом, проблематика КЧР переливается в проблематику «критики практического разума», и в дальнейшем мы к ней перейдем.

Аналогично разрешима и четвертая антиномия, ставящая проблему необходимости и случайности. В реальном феноменальном мире эмпирических событий и фактов господствует случайность, даже если нам удается устанавливать ту или иную объемлющую их закономерность, которая, однако, всегда относительна. Абсолютная необходимость, не раз утверждавшаяся докантовскими философами (в особенности Спинозой), мыслима лишь применительно к миру вещей в себе, где мы не в праве применять категории субстанции и причинности. Следовательно, и здесь верны и тезис, и антитезис, но лишь в разных смыслах.

Предельно общая трансцендентальная идея разума, теологическая, определяемая автором КЧР как «идеал чистого разума» (3, 432), максимально трансцендентна. Понятие о Боге как первосущности «единой простой, вседовлеющей, вечной» (440) не поддается никакому логическому доказательству. Основное в рациональной теологии онтологическое доказательство *бытия* Бога, выводимое из его максимально общего понятия, есть паралогизм, псевдодоказательство, ибо «*бытие* не есть реальный предикат..., не есть понятие о чем-то таком, что могло бы быть прибавлено к понятию вещи... В логическом применении оно есть лишь связка в суждении» (452). Такое даже привилегированное понятие, каким является понятие Бога, свидетельствует о некоей *возможности*, которую совершенно невозможно оправдать никаким опытом.

В критике теологической идеи автор КЧР решительно порывает с традицией теологической интуиции, существовавшей, в сущности, с самого начала философии. Как выше было зафиксировано, уже первые греческие философы постулировали бытие богов как *вечных* существ, противопоставленных преходящей жизни смертных. В откровениях монотеизма интуиция вечности, вневременности стала, в сущности, основным «доказательством» божественного бытия как верховного абсолюта. В христианской теологии — от Августина и Иоанна Дамаскина к Ансельму Кентерберийскому — она была ослож-

нена тем, что к атрибуту вневременности добавился атрибут внепространственности бестелесного Ens realissimum, самого реальнейшего из всех явлений бытия, которое можно именовать и сверхабсолютом. Критика автором КЧР доказательства бытия Бога посредством онтологизации его понятия как предельного существа перекликается с критикой такого хода мыслей Ансельма монахом Гаунило, рассмотренной в разделе Средневековья данного курса.

Декарт, которого только и критикует Кант в этом контексте, трактовал эту идею актуальной бесконечности, противопоставленной бесконечности потенциальной, как тот мост, который соединяет субъект с объектом. Для Спинозы та же идея актуальной бесконечности, отождествленной с Богом, стала верховной интеллектуальной интуицией, предельно ясной идеей, из которой все более конкретные явления бытия в принципе выводятся дедуктивно. Как выше отмечалось, метафизика невозможна без этой идеи. Кант, проанализировавший всю сложнейшую структуру познающего субъекта, однако, противопоставленного объекту, распадающегося на бесчисленное множество вещей самих по себе, отринул интеллектуальную интуицию, а вместе с ней и возможность убедительного доказательства бытия Бога как некоей «первосущности». В дальнейшем Фихте, Шеллинг и в особенности Гегель восстановят правомерность интеллектуальной интуиции и, отождествляя субъект с объектом, в сущности, вернутся к той же философско-теологической традиции.

Более частными разновидностями онтологического довода Кант считает космологическое и физико-теологическое. Первое из них основывается на понятии причинности и рождает антиномию конечности и бесконечности мира. Аристотель, а за ним Фома Аквинат постулировали именно его конечность, за пределами которой и находится Бог как его первопричина. Согласно же Канту здесь совершается элементарная ошибка, поскольку рассудочная категория причинности действительна только в сфере опыта и теряет смысл, становится произвольной за этими пределами.

Физико-теологическое доказательство, основное в деизме, особенно в результате утверждения ньютоновской механики, раскрывшей строгую закономерность космоса, якобы свидетельствует о высшей мудрости его Творца. Однако здесь, согласно Канту, осуществляется мышление «по аналогии с действительной субстанцией — со-

образной с законами разума причиной всех вещей» (3, 503). Хотя и возможно при этом предполагать внемирного устроителя космоса, но отнюдь не его Творца.

Общий вывод в критике рациональной теологии сокрушителен для нее, ибо «все попытки чисто спекулятивного применения разума в теологии совершенно бесплодны и по своему внутреннему характеру никчемны, а принципы его применения к природе вовсе не ведут ни к какой «рациональной теологии» (4, 477—478, т. е. ни к какому положительному богословию. — *В.С.*). Следовательно, несостоятельны все доказательства бытия Бога. Но равным образом невозможно доказать и его несуществование. Не имея никакого значения для позитивного, научного исследования, теологическая идея подводит к глобальной проблематике противоположности и взаимодействия веры и знания.

Безграничность знания и неизбежность неоднозначной веры в жизни человека. Тайна его свободы

Подводя итог своего критического анализа основоположных идей метафизики, которую Кант нередко отождествляет с философией вообще, он подчеркивает, что «единственная польза всякой философии чистого разума только негативна: эта философия служит не органоном для расширения, а дисциплиной для определения границ, и, вместо того чтобы открывать истину, у нее огромная заслуга: она предохраняет от заблуждений» (3, 581—82). В таком контексте автор КЧР в предисловии ко 2-му ее изданию сформулировал, можно сказать, программное положение своего главного труда: «...Мне пришлось возвысить [устранить] *знание*, чтобы получить место для веры» (3, 31). Здесь Кант употребляет знаменитый глагол aufheben, имеющий несколько значений, в частности «ограничивать». Ограничение же знания нередко трактуется в литературе как *агностицизм*, составляющий одну из главных, если не самую главную особенность кантианства, пронизывающую все три его «Критики». Однако то, что принято обобщать этим термином (появившимся в 1869 г.), отнюдь не означает утверждения непознаваемости мира, как это можно утверждать об античном скептицизме-пирронизме. Автор КЧР намеренно подчеркнул, что он *поднял* знание, ибо в противоположность Юму (и даже Локку, не говоря уже о Беркли) он положил в основу своего трансцендентализма математизированное

естествознание, можно сказать, противоположное эмпирическому психологизму и обосновывающее *предметное* знание, совершенно необходимое для успехов цивилизации. «Наблюдение и анализ явлений проникают внутрь природы, — оптимистически заявлено в том же произведении — и не известно, как далеко мы со временем продвинемся в этом» (3, 259). Здесь речь идет, конечно, о рассудочно-чувственном знании. Совершенно иначе приходится констатировать, когда ставятся *мировоззренческие* вопросы, обобщенные в трех идеях метафизики, испытуемых диалектикой и другими средствами спекулятивного разума. Как трансцендентные *вещи в себе,* они абсолютно непознаваемы, что и выявила его критика. В результате ее, убежден автор КЧР, «можно подрезать корни *материализма, фатализма, атеизма, неверия* свободомыслия, *фанатизма* (спинозовского, механистического. — *В.С.*), *и суеверия,* которые могут приносить всеобщий вред, и, наконец, *идеализма* (конечно, в смысле субъективного идеализма Беркли. — *В.С.*) и *скептицизма*, которые больше опасны для школ и вряд ли могут распространяться среди широкой публики (3, 33—34). Здесь критицизм Канта противопоставляется, в сущности, всем главным философским направлениям как сугубо догматическим, далеким от критических испытаний своих основоположений. Вместе с тем, как видим, последовательный критик отходит и от просветительского свободомыслия, заостренного против традиционных религий, и делает такой шаг, нужно думать, не только по гносеологическим убеждениям и соображениям. Однако оптимистическое убеждение Канта в нескончаемости процесса познания природы в известной мере приближает его к просветительству и, можно сказать, перечеркивает здесь его агностицизм. Приходится различать сверхабстрактные и трансцендентные вещи в себе — душу, как таковую, космос в его непостижимой целостности и существо Бога, навсегда остающихся за границами опыта — и мир единичных вещей сами по себе, *частично* познаваемых. Но здесь уже конкретное знание сочетается с различными проявлениями *веры* в мире человека.

Ее общее определение — «субъективная значимость суждения» (3, 599). Вера различается также силой убежденности субъекта, наименьшей, обычно весьма субъективной, если утверждается индивидом, наибольшей, если она выражает убеждение многих из них, и максимальной, если она, хотя и в различной форме, разделяется

всем человеческим родом, совершенно субъектно, «объективно» (в смысле всеобщности). В античной философии, как выше было рассмотрено, Парменид, открыв понятийную деятельность ума, только ей приписал способность открывать истину, а показания чувств объявил *мнением*, отождествленным с заблуждением. Кант теперь ставит мнение ниже веры, ибо оно «есть сознательное признание чего-то истинным, недостаточное *как* с субъективной, *так* и с объективной стороны». Когда же «признание истинности суждения имеет достаточное основание с субъективной стороны и в то же время считается объективно недостаточным, то оно называется верой» (3, 599). Мнение часто оказывается лишь игрой воображения, не имеющей никакого отношения к истине. Вера же, будучи минимально обоснована теоретически, практически, действенно много выше мнения, ибо она может выражать то или иное умение, имеющее различную степень уверенности. Такова *прагматическая вера*, степень действенности которой зависит от того, какие интересы связывает с ней субъект. Цена такой веры, по Канту, один дукат, ибо она весьма неустойчива. Значительно выше ее *доктринальная вера*, так или иначе теоретически обоснованная. Кант в качестве примера такой веры называет свое убеждение (высказанное уже в «Истории и теории неба»), что на одной из видимых нами планет есть обитатели, хотя, увы, это не может быть подтверждено опытом.

К доктринальной вере автор КЧР относит и учение о бытии Бога. Но здесь уже следует говорить о *моральной вере* как совокупности нравственных принципов. Хотя вопрос об истинности здесь совсем не ставится, «эту веру ничто не может поколебать», не разрушая самих этих принципов, ибо «человеческая душа питает (я верю, что это необходимо происходит во всяком разумном существе) естественный интерес к моральности» (3, 604, 605).

Все разновидности веры, пускай и в различной мере, определяют действенность человека. И здесь с необходимостью встает вопрос о сути его *свободы*.

Напомним о наиболее общих решениях этого сверхтрудного вопроса, в сущности самого важного для выявления моральной глубины человека, нерасторжимо связанной с его социальной жизнью, в предшествующей истории философии. Подходы к данной проблеме делались в античный философии и выше были рассмотрены в этой связи воззрения стоиков, эпикурейцев. В христианской

(как, впрочем, и в мусульманской) философии многократно отмечена свобода человеческой воли как мистический фактор души, непосредственно «вдунутой» в человека Богом (ибо именно она свидетельствует о творении человека «по его образу и подобию»). Никак не детерминированная свобода воли поставила перед схоластикой неразрешимую проблему ее сочетания с абсолютным божественным предопределением. Философские новаторы XVII в. с позиций натурализма и детерминизма отвергли свободу человеческой воли, определяемой, по их убеждениям, чисто природными факторами. В эпоху Просвещения XVIII в., когда материалисты (особенно французские) в своем атеистическом рвении категорически отвергали спиритуализм как убеждение в бестелесности бессмертной души, наделенной свободой воли, перечеркивали таковую. Как выше отмечено, самый радикальный из них, Гольбах, в своем утверждении тотального детерминизма пришел к выводам механистического фатализма, не признающего свободы человека.

Но такая позиция означала и отступление от концепций Гоббса, Спинозы, Лейбница, которые, тоже подчеркивая детерминистическую необходимость, царящую в природе и в мире человека, отвергали свободу воли, но развивали убеждение о сочетании непреложной необходимости с возможностью свободы человека, познавшего воздействующую на него необходимость и перестраивающего свое сознание и поведение в соответствии с ее настоятельностью. Такая позиция, особенно детально разработанная Спинозой, приводила к формуле «свобода есть познанная необходимость», в дальнейшем разрабатывавшаяся Гегелем и принятая на идеологическое вооружение марксизмом.

Для Канта такого рода свобода есть псевдосвобода, вернее весьма ограниченная, только *относительная* свобода, рождаемая рассудком, осознающим психологические мотивы поведения человека. Таково, по Канту, упрощенно детерминистическое учение Спинозы, трактующее человека только как явление, звено в цепи вселенской необходимости, рассматривающее пространство и время как определенности вещей самих по себе. Такое понимание, считает Кант, поверхностно, ибо совершенно не согласуется с основоположными принципами его философской доктрины, которая утверждает существование реального мира явлений, научно познаваемого чувствами и рассудком, и мира интеллигибельного, о котором говорят идеи разума. «Если явления суть

вещи сами по себе, то свободу нельзя спасти» (3, 410). Но они не таковы, ибо подчиняются законам причинности, осуществляющимся в реальном времени. Между тем уже один из антитезисов космологической идеи утверждает «способность самопроизвольно начинать состояние» (409), которое в человеке отнюдь не инициируется ни внешними, ни даже внутренними психологическими причинами. Чувственно-рассудочный человек эмпиричен. Он подчинен законам природы, естественной необходимости и не в праве утверждать свободу своей воли. «Если бы мы могли исследовать до конца все явления воли человека, — говорится в КЧР, — мы не нашли бы ни одного человеческого поступка, которого нельзя было бы предсказать с достоверностью и познать как необходимый на основании предшествующих ему условий» (3, 420). В этом свете совершенно невозможно утверждать возможность некоей свободы человека, ибо «он для себя есть, конечно, феномен» (418), звено в системе множества явлений.

Однако понимать себя чисто эмпирически, на основе чувств свойственно лишь ограниченному человеку. Подлинный, духовный человек постигает себя посредством апперцепции, *самопознания*, которое осуществляется уже разумом. Его идеи убеждают такого человека как в существовании интеллигибельного, ноуменального мира, так и в интеллигибельной сути его самого. Такое высокое сознание позволяет человеку вырваться за пределы сковывающих его эмпирических условий и осуществлять подлинно свободные поступки. В противоположность относительной свободы, рождаемой рассудком, осознающим психологическую мотивацию своих действий, на путях разума возможна *абсолютная свобода поступка*, которая «приписывается интеллигибельному характеру человека» (3, 424).

Такие подлинно моральные поступки выражают особого рода необходимость — необходимость *долженствования*. «Разум дает также такие законы, которые суть императивы, т. е. объективные *законы свободы*, и указывают, *что должно происходить*, хотя, быть может, никогда и не происходит; этим они отличаются от *законов природы*, в которых речь идет лишь о том, *что происходит*; поэтому законы свободы называются также практическими законами» (3, 586).

Здесь мы вступили уже в проблематику «Критики практического разума» (КПР), в область этического учения Канта.

Принципиальное превосходство практического разума над теоретическим как выявление высокоморальной сущности человека

Теоретическая философия Канта, сконцентрированная в КЧР, отнюдь не представляет собой самоцели философа-исследователя, стремившегося дать собственные ответы на тысячелетние вопросы о соотношении чувственного и умственного знания в его отношении к внешнему миру и о критериях истинности. В сущности, вся проблематика этого великого произведения ориентирована не только и не столько на человека мыслящего, сколько на *человека действующего*, который, как мы много раз установили в предшествующем изложении, свое многообразное действие, конечно, даже упреждая знание, так или иначе увязывает между собой. Теория действия, поведения человека как постоянного члена общества со времен греческой Античности именовалась *практической философией*, а в инициации Аристотеля *этикой*. Непосредственно ей Кант посвятил три произведения — «Основоположения метафизики нравов» (1785, весьма показательна здесь расширительная трактовка метафизики, отмеченная выше), «Критика практического разума» (1788), опубликованная на следующий год после публикации КЧР. В конце литературной деятельности философ-трудоголик опубликовал объемистую «Метафизику нравов» (1797), в которой вопросы морали, нравственности трансформированы в социальную проблематику права и переплетены с ней. Во втором из названных произведений в программном разделе о «Примате чистого практического разума в его связи со спекулятивным» автор подчеркнул, что «всякий интерес спекулятивного разума обусловлен и приобретает полный смысл только в практическом применении» (4, 519). Знаменательно и то, что в конце КЧР автор обратился к проблеме веры, установив, что самая фундаментальная из них — вера моральная, *непосредственно* не требующая никакого обоснования. А вера, как мы не раз констатировали, существует для того, чтобы стимулировать действие.

Свой анализ метафизики Кант считал совершенно научным, ибо он основан на каркасе априорных категорий и основоположений рассудка и в особенности максимально всеобщих и необходимых идей разума. Аналогично им автор КПР стремился обрести таковой же принцип, который *должен* руководить человеком, если он живет не

кое как, а претендует на благородный статус *личности* (Persönlichkeit). Этот принцип, выражающий подлинную ее свободу, есть принцип *доброй воли*, рождающий совершенно независимые суждения, которыми руководствуется такой человек.

В этом контексте Кант формулирует великую идею противоположности *автономной* («самозаконной») морали, не подчиняющейся никаким внешним духовным факторам, и морали *гетерономной*, когда закон поведения исходит извне, от той или иной авторитарности, человеческой или даже божественной, прописанной в Священном Писании. Сама по себе идея независимости морали от религиозной авторитарности высказывалась и до Канта. Выше мы встречались с ней у Бейля, осмеливавшегося ее формулировать в условиях жестокого религиозного фанатизма. Юм уже в более либеральной духовно-общественной ситуации тоже не усматривал необходимой связи человеческой морали с религиозными постулатами. Автор КПР, отрицая зависимость морали от религиозных предписаний и снова приближаясь здесь к просветительству, весьма расширил и углубил этическую проблематику, увязав ее с различными сторонами духовности человека.

Этическая доктрина Канта учитывает и выражает природную раздвоенность человека, живущего в мире феноменов, естественных и социальных явлений и руководствующегося чувственно-рассудочными побуждениями и соображениями, с одной стороны, и существа, разум которого убеждает его в принадлежности к иному, интеллигибельному миру ноуменов. Осознавая себя в последнем качестве, преодолевая любую чувственную склонность, достигая абсолютной свободы, без и вне которой невозможна *полная ответственность* за свои поступки, подчиняя себя *долгу*, человек становится подлинно моральным существом. Только в этом состоянии полностью проявляется присущая ему *добрая воля*. Но любая воля осуществляет себя в *императивах*, внешних или внутренних приказаниях к той или иной деятельности.

Подавляющее большинство людей руководствуется *гипотетическими* императивами, когда поступок определяется каким-либо внешним интересом как средством для чего-то другого. В сущности, вся гетерономная мораль переполнена такими императивами. Выше мы многократно встречались с органистическим принципом стремления к самосохранению, производным которого явилось «золотое правило». По убеждению Канта поступ-

ки такого рода могут быть *легальными*, вполне приемлемыми в обществе, но все же их нельзя считать подлинно моральными.

Кант подверг систематической критике концепции морали, основанные на учете фактора чувственной склонности как главного стимула моральных действий, — концепции таких материалистов, как Гельвеций, а также утилитаристов. В том же контексте философ подверг критике многовековую концепцию *эвдемонистической* этики, рассматривающей умеренное наслаждение и чувство счастья как главные моральные ценности. Такая индивидуалистическая мораль весьма субъективна в силу неопределенности и туманности в переживании и понимании личного счастья, как и самого чувства удовольствия и неудовольствия. В сущности, здесь тоже преобладает механизм внешней и собственной эгоистической природы человека, а свобода выбора только воображаемая. «Счастье есть идеал не разума, а воображения. Этот идеал покоится на эмпирических основаниях, от которых напрасно ожидают, что они должны определить поступок, посредством которого была бы достигнута всеполнота действительно бесконечного ряда последствий» (4, 192).

Гетерономной морали, называемой также популярной нравственной философией и переполненной гипотетическими императивами, Кант резко противопоставляет «метафизику нравственности», обосновывающую подлинно автономную мораль, невозможную без доброй воли и неразрывно связанного с ней внечувственного разума, поднимающего человека — через самопознание — к сознанию своей ноуменальности и осознанию своей абсолютной свободы.

Определяющим принципом такой морали служит *категорический императив*, чуждающийся всякой чувственной склонности, перечеркивающий все гипотетические императивы и провозглащающий *чувство долга* как ее незыблемый фундамент.

Сама по себе эта великая нравственная идея неоднократно формулировалась и в докантовской философии. В Античности — стоиками, в Новое время их последователями — главным образом Спинозой (награда за добродетель есть сама добродетель). Но только Кант возвел ее на предельную моральную высоту, с необходимостью вытекающую из всей его системы метафизики. Неоднократные формулировки этого основоположного этического принципа весьма абстрактны. *«Поступай только со-*

гласно такой максиме, руководствуясь которой, ты в то же время можешь пожелать, чтобы она стала всеобщим законом» (4, 195).

И сам Кант и его многочисленные комментаторы подчеркивают сугубую формальность этого высшего морального закона, не предписывающего содержания поступка, но гарантирующего его безупречную нравственность и в силу этого принципиальную всеобщность. Вместе с тем сама категоричность высшего императива, осуществление которого возможно лишь в результате устранения всех чувственных склонностей, придает этическому учению Канта сугубо ригористическое содержание (которое, возможно, сложилось не без влияния его раннего пиетистского воспитания). Однако лишь тот, кто в силах реализовать этот великий императив, способен к высоте поступка, стать подлинной *личностью.*

Его абстрактность и ригоризм весьма смягчены другой его стороной, ибо его осуществление, превращающее категорический императив в приказ практического разума, приводит к другой его формулировке: «*поступай так, чтобы ты всегда относился к человечеству и в своем лице и в лице всякого другого так же как к цели и никогда не относился бы к нему только как к средству*» (4, 205). Любая вещь и даже живое существо могут, а часто и должны использоваться как то или иное средство, но *любой* человек, какое бы место он ни занимал на социальной лестнице, должен быть только целью, достойной всяческого уважения.

Таков гуманистический аспект категорического императива, который во многом навеян влиянием Руссо. Отсюда и высокий пафос автора КПР в его превознесении долга: «*Долг*! Ты возвышенное, высокое слово, в тебе нет ничего приятного, что льстило бы людям... ты только устанавливаешь закон, который сам собой проникает в душу и даже против воли может снискать уважение к себе (хотя и не всегда исполнение)». Долг «возвышает человека над самим собой (как частью чувственно воспринимаемого мира... Это не что иное, как *личность*, т. е. свобода и независимость от механизма всей природы» (4, 477). Но чем величественнее долг, неотделимый от категорического императива, заключающего в себе абсолютную свободу, тем труднее реальному, чувственному человеку подняться до него, прорваться, так сказать, из мира явлений, феноменов в мир ноуменальный, интеллигибельный.

Здесь на помощь человеку приходит *совесть*. Ее суть Кант в особенности проанализировал в «Метафизике

нравов». Она определяется здесь как *моральное чувство* («эстетическое понятие»), «*любовь* к ближнему и *уважение* к самому себе (*самоуважение*)» (6, 440). Совесть — это «внутреннее судилище» в человеке, следующее за ним, «как его тень, когда он намерен ускользнуть от нее» (482), «внутренний судья над всеми свободными поступками». Явление совести свидетельствует об ответственности человека перед другими людьми. Но если в любой момент никого нет, «то совесть должна мыслиться как субъективный принцип ответственности перед Богом за свои поступки» (483). Так с необходимостью появляется *проблема религии*, тем более что «совестливость... называется также religio» (484).

Весьма содержательное сочинение Канта «Религия в пределах только разума» (1793), опубликованное после «Критики практического разума», начинается со «старой жалобы», что «мир лежит во зле», хотя в этой «религии жрецов» «мир начинается с добра — с золотого века, с жизни в раю или еще более счастливой жизни в общении с небесными существами. Но это счастье скоро исчезает у них как сон, и впадение во зло (моральное, с которым всегда в ногу идет и физическое) ускоренным шагом торопится к худшему», к Страшному суду и светопреставлению (6, 18). Философ здесь, конечно, иронизирует, рассуждая о христианской религии в духе свободомыслия. Когда вышло второе издание этого произведения (1794), последовал именной указ преемника Фридриха II прусского короля Фридриха-Вильгельма II, опасавшегося распространения идей французского свободомыслия в Германии (в самый разгар революции во Франции), указ, в котором автору предписывалось под угрозой репрессий впредь не выступать в печати с идеями, расходившимися с протестантским правоверием. Канту пришлось дать письменное обещание «в качестве верноподданного» этого короля исполнять высокое повеление (но король умер в 1797 г. и философ считал себя свободным от такого обязательства).

Но зло, которое Кант подчеркнул в самом начале данного произведения, констатировало реальное несовершенство чувственного человека. Однако, с другой стороны, автор ссылается и на тех философов (Сенека, Руссо), которые подчеркивали в принципе добрую природу нормального, здорового человека. Необходимо в такой ситуации найти некоторое «равнодействующее» понимание. Оно с необходимостью должно считаться с тем, что «мораль неизбежно ведет к религии» (6, 8). Здесь Кант, стро-

ивший свою этику на автономности морали по отношению к религиозным предписаниям, говорит, перекликаясь с Лессингом, о зависимости религии от морали. Конечно, философ имеет в виду не традиционную — в данном случае христианскую — религию. В том же произведении он говорит о «философском богословии», которое противостоит «библейскому богословию», ибо «религия, которая, не задумываясь, объявляет войну разуму, не сможет долго устоять против него». Речь здесь идет также о «*системе* чистой религии *разума*», которая может найти пункты соприкосновения с Писанием, не принимая *культ* как внешнее по отношению к подлинно моральной религии средство (6, 11, 13, 15—16). Вера откровения (fides sacra, statuaria), навязывающая свои предписания свободному субъекту, есть только «лжесвидетельство». От богослужебной религии человечество медленно и постепенно продвигается к подлинно этической общине. Совершенно очевидно, что Кант в принципе продолжает линию деистической, «естественной религии», но дает ей в КПР углубленное в контексте всей своей системы моралистическое обоснование, строит «метафизику нравственности».

Все ее положения выше уже выяснены. Моральная вера, превосходящая разум и возводимая к доброй воле, — самая глубокая и настоятельная из всех других ее проявлений. Внечувственный разум и категорический императив свидетельствуют о принадлежности человека к интеллигибельному, ноуменальному миру. Абсолютная свобода, присущая разуму, становится и *самопричинностью*, которая создает возможность *долженствования* — фокус практического разума, поднимающий его над собственно теоретическим. Вместе с тем невозможно отвлечься и от реальной жизни, в которой чувственный человек окружен и скован многозвенной цепью причинной необходимости. Для гарантии возможности и тем более торжества морального порядка совершенно необходимо *признание существования Бога*, субъект-объектность которого выражена в совпадении в его существе свободы с необходимостью, самопричинностью. Он — не творец ни природы, ни человека, а высшее благо, выражающее запрос самого разума в интересах морального порядка и обеспечения достижения соответствующего ему состояния в потустороннем мире, если он все же существует.

Трактуемый таким образом Бог — своеобразная теодицея Канта. Отсюда и признание необходимости бессмертия души, открывающего возможность посмертного

морального самосовершенствования. «*Бог, свобода* и *бессмертие души* — те задачи, на решение которых были направлены все средства метафизики как к своей последней и единственной цели» (5, 317). Отсюда и две тайны, «которые наполняют душу всегда новым и все более сильным удивлением и благоговением, чем чаще и продолжительнее мы размышляем о них — это звездное небо надо мной и моральный закон во мне» говорится в заключении к КПР (4, 562).

Телеологическая компонента философии Канта и эстетическая способность человека

Органистическая компонента мировоззрения, как затем и философии, и противопоставленное ей, как и с ней взаимодействующее механистическое воззрение, развивающееся в философии в процессе углубления знания вообще, научного в особенности — один из определяющих принципов данного курса. Органицизм — синоним жизни, которая на уровне человека находит себе наиболее характерное выражение в *телеологии*.

Выше мы не раз встречались с органистическим и механистическим истолкованием природного и человеческого бытия. Проблемы жизни, как отмечено, коснулся и Кант в своей замечательной «Истории и теории неба», но признал ее полную неразрешимость средствами механики. Однако уйти от проблемы телеологии глубочайшему философу, стремившемуся к исчерпывающей системности, было невозможно. Уже в КЧР, основное назначение которой состояло в выявлении принципов, благодаря коим человек понимает природу, автор был вынужден обратится и к проблеме телеологии, целесообразности, которую испокон веков люди приписывают природе, а философы стремятся ее обосновать или опровергнуть. «Высшее формальное единство, — читаем мы в этом произведении, — основывающееся исключительно на понятиях разума, есть *целесообразное* единство вещей, и *спекулятивный* интерес разума заставляет рассматривать все устроения мира так, *как если бы* (als ob) оно возникло из намерения наивысшего разума» (3, 510). Конечно, такой гипотетический разум отнюдь не личный Бог, который в кантианстве представляет высший *моральный императив* в КПР, но не имеет никакой теоретической роли в объяснении природного бытия и даже фактора жизни. Понятие высшего разума в принципе совпадает с тем ин-

туитивным, всепостигающим первообразным интеллектом, который созерцает мировое целое раньше происходящих из него частей и о котором шла речь выше. Хотя телеологическое воззрение на мир неопровержимо, как и недоказуемо, сама идея тотальной целесообразности — необходимое достояние разума и должно найти свое место в системе способностей человека и в выявлении основывающихся на ней его духовных качеств.

Раскрытию этого философского комплекса Кант посвятил «Критику способности суждения» (в дальнейшем КСС). За общетеоретическим введением здесь следует первая часть «Критика эстетической способности суждения» и вторая часть «Критика телеологической способности суждения». Наиболее значимой проблемой всего произведения остается проблема телеологии. Но поскольку она лежит в основе эстетической компоненты человеческого сознания, определяемой автором как *философия вкуса*, он трактует ее как чувство удовольствия и неудовольствия. Разумеется не в физиологическом смысле, которое может быть и патологическим, а в смысле морально-эстетическом.

Будучи третьей хронологически, КСС образует в системе Канта середину его основной теоретической триады, соединяющую два ее крайних звена — КЧР и КПР. Если первое исследует собственно познавательную способность, которая на основе априорного принципа закономерности объясняет природу, третье, трактуя способность желания, разъясняет сложнейшее понятие свободы и его применение к моральной деятельности человека, то второе, исходя из чувства удовольствия и неудовольствия и основываясь на принципе целесообразности, телеологии, анализирует *фактор искусства*, художественного творчества. Оно призвано служить промежуточным, переходным звеном от чисто теоретической способности рассудка, вскрывающей естественную необходимость, к проблеме свободы, без которой нет морально-практической деятельности. Тем самым три «Критики» образуют единое целое, объединяющее три способности человеческой души.

Способность суждения имеет две разновидности. Одна из них «определяющая», а другая «рефлектирующая». Первая выявляется тогда, когда имеется общее правило или закон, под который надо подвести то или иное особенное явление. Таковы априорные формы и категории рассудка, выявленные в КЧР. Но подведение под них единичных особенностей осуществимо лишь для того, кто обладает индивидуальной одаренностью, незаурядным умом.

Рефлектирующая способность суждения, напротив, отправляясь от той или иной, более или менее случайной особенности, стремится найти для нее соответствующий неформальный обобщающий принцип. Это отнюдь не один из рассудочных принципов, вскрывающих всеобщие и необходимые законы природы. Рефлектирующая способность имеет дело с разрозненными единичностями, которые требуют какого-то обобщающего понимания.

Таковым и выступает понятие-представление *цели*, как *специфическое* в отношении природы вообще, в отношении жизни и организма — в особенности. Его всеобщность определяется прежде всего стихийно-интуитивной *аналогийностью*, наиболее типичным проявлением антропосоциоморфичности, что, как выше много раз рассматривалось, выступало главным принципом органистичности. Если определяющая способность, рассудочно-разумное осмысление природно-человеческого бытия в меру частичной познаваемости вещей самих по себе не только субъектно, но и объектно, то рефлектирующая определенность цели *только субъектна*. Она укоренена лишь в мышлении и ничего не может выяснить в отношении объектов, тех же вещей самих по себе.

Вместе с тем нельзя считать телеологическую идею совершенно иллюзорной и бесполезной для познания и поведения человека. Эта идея заключает в себе *эвристическое* содержание, ибо рождает убеждение в *целостности природы*, в соподчинении в ней многообразных видов и родов, особенно в собственно жизненной ее компоненте. Эта идея подводит и к генетическим представлениям. Как незаурядный ученый и философ, разработавший свою эпистемологию на фундаменте современного ему математического и механистического естествознания, Кант в принципе считал, что фактор жизни, в котором на первый взгляд торжествует целесообразность, должен быть проанализирован и прояснен средствами того же естествознания, как бы ни были они недостаточны (в те времена, конечно). Тем самым в «критический» период своего развития автор КСС отошел от того полного агностицизма в отношении феномена жизни, какое он высказал в «Истории и теории неба».

Сочетание в методологии и теории Канта механистического детерминизма и анализ фактора телеологии дает основание еще раз коснуться этой проблематики в предшествующем мировоззрении и предшествующей философии, что позволяет уточнить позицию великого философа по этим вопросам.

Выше неоднократно было выяснено, что телеология трактовалась как трансцендентная и как имманентная. Первая задавалась Богом-Творцом, который определял и направлял цели в мире природы и человека. Так трактовал их еще Вольф, сбиваясь на позиции теизма, личного и разумного Бога. Кант такое воззрение называл *теософией*, псевдонаучной теологией, которая часто сочеталась с суевериями так называемой демонологии, внушающей человеку иллюзии магии. Здесь великий рационалист опять приближался к просветительству. Имманентная телеология исходила из реальной целесообразности главным образом животных организмов. Как тотальный методологический принцип, она была осмыслена Аристотелем, упрощена в схоластике Фомой Аквинатом, трактовавшим ее опять как трансцендентную, а в Новое время снова трактовавшуюся Лейбницем как имманентная. Для Канта телеология Аристотеля и Лейбница в общем представлялась догматической, хотя она и отражает реальные особенности живой природы. Критическое ее переосмысление привело автора КСС к анализу действительной роли идеи целесообразности как необходимой способности суждения. Для него был неприемлем и гилозоизм (как и идея Мировой души) многих натурфилософов, ибо для Канта материя чисто механистична, лишена любых признаков жизни и целенаправленности. С другой стороны, упрощенный детерминизм Демокрита и Эпикура («каузальность», к ним здесь можно отнести и Гольбаха), сводящий всякую целесообразность к видимости, по существу, отождествляет ее со случайностью. Как выше замечено, примерно так трактовали демокритовский детерминизм и христианские Отцы Церкви.

Выше мы не раз встречались с философами, которые идею целесообразности, демонстрируемой организмами и переносимой на всю природу, увязывали с творчеством Бога как верховного и непревзойденного Мастера. Такие философы трактовали всю природу, завершаемую человеком, как грандиозное явление искусства. При всей мифологической фантастичности этот комплекс идей выражал представления о максимальных производительных и творческих возможностях человека. Идея телеологии у Канта такой роли не играет уже потому, что ноуменальное понятие Бога совершенно лишено онтологического содержания и смысла.

Вместе с тем идея целесообразности повернута автором КСС в сторону осмысления художественного творче-

ства, в особо выдающихся произведениях которого, можно сказать, место Бога занимает *гений*. Наибольшее внимание Кант уделяет изящным искусствам — словесному творчеству, как и живописи и другим его проявлениям.

Анализ особенностей и сути эстетических суждений (определяемых как *философия вкуса*) в наибольшей мере обосновывает название этого произведения — «Критика способности суждения». Эстетическая способность столь же, если не более, *субъектна*, чем способность телеологическая, ибо эстетическое переживание, захватывающее весь дух, выражающее сокровенную природу индивида, может быть и весьма *субъективной*, но высказывающий ее претендует, чтобы она была признана всеми.

Особенность эстетической склонности состоит в *незаинтересованности*, отсутствии практического интереса у субъекта эстетического суждения. Если субъект морального суждения стремится к тому, чтобы добро было реализовано, то выражающий ту или иную эстетическую склонность вполне удовлетворен своим восприятием художественного произведения. К тому же, если познавательный подход невозможен без тех или иных понятий и даже их системы, то эстетический совершенно в них не нуждается. Всеобщность эстетического суждения, можно сказать, состоит в отсутствии правил, каких-то устойчивых понятий вкуса. Непосредственно впечатление от произведения или предмета искусства совершенно *беспонятийно*. При этом дух восхищения ими порождается прежде всего их *формой*, ибо именно в ней сконцентрирована красота. Но, конечно, в более широком смысле форма, *целесообразность* художественного произведения, свободного от примитивно практической цели, неотделима от содержания, особенно в словесном творчестве. Незаинтересованность в восприятии красоты ставит эстетическое суждение между познанием бытия и моральной свободой. В известной триадной формуле человеческого духа — истина, добро и красота — второе и третье понятие в этом контексте следует поменять местами.

Эстетическая концепция Канта заключает в себе немало более частных, хотя и совершенно необходимых для нее проблем. Весьма важное место занимает в ней аналитика *прекрасного*. Если *приятное* коренится в ощущениях и требует практического удовлетворения, то созерцание прекрасного свободно от всякой утилитарной заинтересованности. Чувство прекрасного непосредственно, как представляется многим, однако за ним скрывается сложная, а иногда и весьма длительная работа интеллекта

в самых различных направлениях. Например, только выдающиеся математики способны оценить красоту формул и построений. Художественный вкус, будучи в определенной мере природным даром, требует и *воспитания*.

Другое понятие эстетики — понятие *возвышенного*. Поднимая дух человека, делая его бесстрашным, оно не требует обязательной формы, а может стимулироваться и бесформенностью. Таковы многие явления природы, как, например, горы, на которые взбираются отчаянные альпинисты, нередко жертвуя своей жизнью.

В КСС имеется и классификация изящных искусств, определяемая способами выражения красоты.

Принципиальную роль в эстетике Канта играет проблема *гения* как субъекта художественного творчества. Гений с особым напряжением мобилизирует свое воображение и рассудок. Он обладает природной, почти инстинктивной и в лучших примерах уникальной способностью *творить без правил*, не обладая при этом способностью объяснить их другим (чему удивлялся в свои времена и Сократ). Здесь, можно сказать, выявляется ноуменальность художника. Тем более что результаты его творчества становятся правилами для бесчисленных подражаний. Особенно очевидно это в поэзии, в лучших образцах которой содержание неотделимо от формы. Поэзию автор КСС трактует как высшее достижение художественного творчества. Прекрасное в искусстве в принципе выше, чем прекрасное в природе, ибо второе выявляется через первое, демонстрируя тем самым примат субъектного над объектным.

Иначе проявляет себя гений в науке. Здесь, считает Кант, возможен только талант, человек, обладающий крепким рассудком, одаренностью к анализу, трудолюбивый. Однако он может быть весьма успешным лишь в усвоении *результатов* научного творчества. Для их открытия нужен особый талант, в сущности, тоже гений. Кант признал это после завершения КСС, придя к тому выводу, что всякое открытие принципиально нового требует гениальности. Возможно, феномен Ньютона, великие открытия которого столь успешно использованы в «Истории и теории неба», подтолкнули Канта к такому заключению.

Человек как субъект истории и государственности

Для Канта был неприемлем радикальный натурализм Гердера в его истолковании природности человека, как бы возникающего из животного мира. Тем более что та-

кой натурализм может создать впечатление о человеческой душе не как об особой мыслящей субстанции, а как о результате воздействия на материю неких неясных сил. Свою отрицательную позицию к такому натурализму своего бывшего ученика Кант сформулировал в рецензии на первые две части его «Идей к философии истории человечества» (опубликованы в 1785 г.). Поскольку автор этого произведения писал его, не заботясь о критически осмысленной методологии, автор КЧР охарактеризовал «Идеи» как «весьма догматическую» метафизику (8, 48).

Сам Кант к этому времени опубликовал небольшую статью «Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском плане» (1784), где изложил свое понимание общего хода истории, неотделимой от деятельности человека, индивидуального и еще более родового. Человек, трактуемый здесь, — обыденный, эмпирический, весьма и весьма далекий от высот категорического императива, свидетельствующего о его подлинной свободе, а весьма часто поступающий инстинктивно и эмоционально, когда крупицы мудрости тонут в глупости, ребяческом тщеславии и злобе. Но главное отличие человека от животного все же наличие в нем разума, направляющего его к тому, чтобы он «*все то, что находится за пределами механического устройства его животного существования, всецело произвел из себя*» (8, 14). Созидание цивилизации под силу только человеческому роду, ибо лишь в нем полностью развиваются природные задатки людей.

Значительную теоретическую ценность представляет развиваемая в этом произведении идея характера их духовной природы, а также взаимодействия между собой и общего результата, который реализуется в цивилизации, создаваемой сообществом. Подобно «буржуазным» социальным философам, рассмотренным выше (Гоббс, Спиноза, Гельвеций и другие), Кант подчеркивает эгоистическую природу человека (в силу которой «мир лежит во зле»). Антагонизм людей, их «недоброжелательная общительность», с одной стороны, заставляет их уединяться, изолироваться, а, с другой — «преодолевая свою природную лень», подчиняясь побуждениям «честолюбия, властолюбия или корыстолюбия», объединяться в сообщество. При этом «вся культура и искусство, украшающие человечество, самое лучшее общественное устройство — все это плоды необщительности», дисциплинирующей людей и развивающей их природные задатки. Только в обществе становится возможным просвещение,

а вместе с ним «первые истинные шаги от грубости к культуре» (8, 16, 18).

В этом же контексте Кант развивает и другую масштабную идею, намечавшуюся и до него (упомянутым выше итальянским философом культуры начала XVIII в. Вико) и конкретизированную позднее другими немецкими философами — это идея *несовпадения личных и общественных целей.* Она предполагает и тотальную *проблему отчуждения* результатов индивидуальной и общественной деятельности, которые, формируясь в тело и институты цивилизации, нередко выступают против самих их создателей, которые не в силах предвидеть такие результаты. Концепции общественного договора Гоббса и Руссо при всем их различии, в сущности, выявляли такую проблему. Теперь Кант в анализируемой статье выражает удивление в том, «что старшие поколения трудятся в поте лица» не для себя, а «как будто исключительно для будущих поколений», готовя для них новую ступень цивилизации. Да и их собственная ступень подготовлена предшествующими поколениями (8, 15). Не только отдельные люди, но и целые народы «каждый по своему разумению и часто в ущерб другим», преследуя собственные цели, в действительности «незаметно для самих себя идут к неведомой им цели природы как за путеводной нитью» (8, 12, 13).

В таком контексте Кант трактует индивидуальное и цивилизационное развитие в органицистском и телеологическом плане, хотя и отвергал органицистскую натурфилософскую теорию Гердера как грубую и необоснованную. Методологическая роль телеологии была проанализирована философом в КСС в интересах осмысления искусства. Теперь автор «Идеи всеобщей истории» обосновывает ту же идею применительно к социальности, исходя, как некогда Аристотель, из жизнедеятельности «живого существа», в котором нет ни одного органа, какой не имел бы своего целесообразного назначения. Таким образом, в свете телеологической идеи Кант осмысливает «историю человеческого рода в целом». Его развитие выявляет «тайный план природы», высшая цель коего — осуществление совершенного государственного устройства как единственного состояния, «в котором она может полностью развить все задатки, вложенные ею в человечество» (8, 23—24).

Но это будет возможно лишь при достижении *всемирного гражданского состояния.* Однако подобно тому, как вражда и взаимоотталкивание людей в обществе нередко тормозят его прогресс, вражда и войны государств друг

с другом — наиболее серьезные препятствия в достижении такого состояния. Но Кант не теряет уверенности в том, что «когда-нибудь, не очень скоро, человеческий род достигнет наконец» такого состояния» (8, 27).

В развитие той же идеи Кант написал небольшой трактат «К вечному миру» (1795), появившийся вскоре после заключения мирного договора между Францией и Пруссией, который, однако, не устранял враждебности между ними и возможности новых войн (в дальнейшем они и произошли).

Автор «Вечного мира» весьма встревожен тем, что истребительная война между государствами в конечном итоге «привела бы к вечному миру лишь на гигантском кладбище человечества» (7, 11). В своем трактате он предлагает условия и выявляет неодолимые закономерности, которым должны подчиняться люди и все государства в интересах мирного сосуществования и в конечном итоге вечного мира. Одним из них является *республиканское* устройство, позволяющее лучше любого другого учитывать настроения и мнения граждан в отношении войны и мира. Однако «установить, а тем более сохранить подобное устройство до такой степени трудно, что, по мнению многих, оно должно было бы быть *государством ангелов*, так как люди со своими эгоистическими склонностями не способны к столь возвышенному по форме устройству» (7, 32). Фактором, препятствующим войнам и толкающим государства и народы к мирным взаимоотношениям, служат их корыстолюбивые интересы, «*дух торговли*, который рано или поздно овладевает каждым народом» (35).

Теоретически весьма интересны мысли Канта «о разногласиях между моралью и политикой в отношении вечного мира». Они находятся в постоянном споре между собой. Если «политика говорит: «*будьте хитроумны, как змеи*», мораль прибавляет (как ограничивающее условие): «*и чисты, как голуби*» (37). Несовместимость этих императивов в одной заповеди подтверждается практикой международных отношений. Кант уверен, что объективно нет спора между политикой и моралью («честность есть лучшая политика»), а их противостояние определяется лишь эгоизмом людей и государств. Но в конечном итоге «стезя долга» будет направлять государства и народы в сторону мира. Однако такая стезя может быть реализована при действии тщательно разработанного международного права (jus gentium ссылки на Гроция и Пуфендорфа). Автор трактата идет и далее, считая, что оно «должно быть основано на *федерализме* свободных государств» (18),

и «*федерация* ...должна охватить постепенно все государства и привести таким путем к вечному миру» (21), а тем самым и к полному согласию политики с моралью.

Наиболее общую закономерность всего этого процесса Кант и здесь усматривает в телеологической идее, ибо «великая художница *природа* (natura daedala rerum)» обнаруживает «очевидную целесообразность в механическом процессе» и осуществляет «согласие людей с помощью разногласия даже против их воли» (26). В этой связи автор говорит даже «о возможности провидения по аналогии с мастерством художника» (27). В сущности же, Кант обосновывает ту идею, что всеобщий мир в конце концов наступит на нашей планете в силу естественной необходимости и независимо от воли монархов и других политиков, ибо война самоизживает себя.

Вопрос о соотношении права и нравственности обстоятельно разработан Кантом в «Метафизике нравов». Здесь теория права предшествует этике. Если его этика обосновывает понятие морального закона, ориентированного прежде всего на индивидуального человека, то право выражает его социальное бытие. Его связь с моральностью людей осуществляется главным образом на ее «легальной», собственно внешней стороне, поскольку она приемлема для общества.

В кантовской теории права большое место занимает и проблема свободы, пронизывающая всю его «практическую» философию. Отсюда стремление философа по возможности увязать юридическое законодательство с требованиями не только «легальных», но и вполне моральных принципов, и главного из них — категорического императива. Отсюда и попытки философа выявить априорные элементы правосознания.

Учение Канта о государстве испытало значительное влияние идей Руссо. Ему во многом обязаны понятия *гражданской свободы* и *равенства граждан*, выводимые, как и у французского мыслителя, из первоначального общественного договора, которому более всего соответствует республиканское устройство. Как и в трактате «О вечном мире», конечную цель исторического процесса Кант видит в идеальном правовом государстве. Долгий путь к нему может осуществляться лишь постепенно, эволюционным путем реформ, а не путем революций.

Все философские идеи Канта в различных аспектах оказали огромное воздействие на великих идеалистов — Фихте, Гегеля, Шеллинга и менее значительных философов. Они сделали эпоху в немецкой и мировой философии.

БИБЛИОГРАФИЯ

После вводного раздела «Мировоззрение и философия как наиболее общие явления духовной культуры», в котором использованная литература приведена в алфавитном порядке авторов книг, в дальнейшем выделенные эпохи обозначены римскими цифрами. Первоисточники, в них использованные, помещаются в хронологическом соответствии их содержания сначала. Там, где соответствующие издания имеют давно принятую рубрикацию (главным образом в изданиях античных авторов, хотя и не только), цитации даются по ней. В самой библиографии, где фигурируют все цитированные произведения, даны все переводчики приводимых изданий (в самом тексте книги — иногда сокращенно, например, Лебедев — Леб., Лурье — Лур.). Там же, где такой рубрикации нет, в тексте книги приводятся отсылки к библиографии — сначала римская цифра эпохи, затем арабская — цитируемого издания и его страница. После первоисточников в каждом из разделов приведена прямо или косвенно использованная литература, русская, затем иностранная.

Вводный раздел (В. и стр. книги). «Мировоззрение и философия как наиболее общие явления духовной культуры»

1. *Бернал Дж.* Наука в истории общества. М., 1956.
2. *Богомолов А.С., Ойзерман Т.И.* Основы теории историко-философского процесса. М., 1983.
3. *Виндельбанд В.* История философии / Пер. с нем. П. Рудина. СПб., 1898.
4. *Вольф Роберт П.* О философии. М., 1996.
5. *Гегель Г.Ф.В.* Предварительные замечания об истории философии. Введение в историю философии // Лекции по истории философии. Кн. I. М., 1932.
6. *Гильдебранд Д. фон.* Что такое философия? М., 1997.
7. *Голосовкер Я.Е.* Логика мифа. М., 1987.
8. *Джеймс У.* Введение в философию. М., 2000.
9. *Джентиле Дж.* Введение в философию. СПб., 2000.

10. *Дильтей В.* Сущность философии. М., 2001.
11. *Дюркгейм Э.* О разделении общественного труда. Метод социологии. М., 1991.
12. *Леви-Брюль Л.* Первобытное мышление. М., 1930; Сверхъестественное в первобытном мышлении. М., 1987.
13. *Леви-Строс К.* Структурная антропология. М., 1985.
13а. *Лекторский В.А.* Субъект, объект, познание. М.,1980.
14. *Ойзерман Т.Н.* Философия как история философии. М., 1999.
15. *Маркс К., Энгельс Ф.* Немецкая идеология. Соч., издание второе. Т. 3. М., 1955.
16. *Ортега-и-Гассет Х.* Что такое философия? М., 1991.
17. Проблема человека в западной философии. М., 1988. (Э. Кассирер. Опыт о человеке: введение в философию человеческой культуры. М. Шелер. Положение человека в космосе. Х. Плеснер. Ступени органического и человек. А. Гелен. О систематике антропологии).
18. *Рассел Б.* История западной философии. Введение. М., 1959; Проблемы философии. М., 2000.
19. *Токарев С.А.* Религия в истории народов мира. Изд. третье. М., 1976.
20. *Уайтхед А.Н.* Наука и современный мир. Процесс и реальность: Очерки науки и философии. Приключение идей // Избранные работы по философии. М., 1990.
21. *Ясперс К.* Всемирная история философии. Введение. СПб., 2000.
22. Historishes Wörterbuch der Philosophie. Herausgegeben von Joachim Ritter und Karlfried Gründer. B-de I-X. Basel/Stuttgart, 1971, 1972, 1974, 1976, 1980, 1984, 1989, 1992, 1995, 1998.
23. *Braun L.* Histoire de l'histoire de philosophie, Paris, 1973.
24. *Geroult M.* La philosophie de l'histoire de la philosophie. Paris, 1979.
25. *Kenny A.* The God of the Philosophes. Oxford, 1979.
26. *Weischedel W.* Der Gott der Philosophen. Grundlegung einer philosophischen Theologie im Zeitalter der Nihilimus. B. 1—2. München, 1971—1972.

I. Константы мифологического и элементы предфилософского мировоззрения древнейших цивилизаций

1. Переводы древнеегипетской литературы М. Коростовцева, поэзии — Анны Ахматовой и Веры Пановой — в кн. «Поэзия и проза Древнего Востока» (Библиотека всемирной литературы. Т. 1. М., 1973).

2. Когда Ану сотворил небо. Литература древней Месопотамии / Пер. В. Афанасьевой, И. Дьяконова, В. Шилейко и др. М., 2000.
3. Законы вавилонского царя Хаммурапи (1792—1750) / Пер. В.А. Якобсона // История Древнего Востока. Тексты и документы / Под ред. В.И. Кузищина. М., 2002.
4. Авеста. Избранные гимны / Пер. с авестийского и комментарии Н.М. Стеблин-Каменского. Душанбе, 1990.
5. Библия. Ветхий Завет. Изд. Московской патриархии. 1968.
6. *Матье М.Э.* Древнеегипетские мифы. М.; Л., 1956.
7. Мифы народов мира: Энциклопедия. Т. 1—2 / Под ред. С.А. Токарева. М., 1987, 1988.
8. *Ассман Я.* Египет: теология ранней цивилизации. М., 1999.
9. Древние цивилизации / Под общ. ред. Г.М. Бонгард-Левина. М., 1989.
10. *Франкфорт Г., Франкфорт Г.А., Уилсон Дж., Якобсен Т.* В преддверии философии. Духовные искания древнего человека / Пер. Т.Н. Толстой. М., 1988.

II. Возникновение и развитие древнегреческой философии в эпоху архаики и высокой классики.

III. Художественно-идеалистический и органистический синтез Платона.

IV. Научно-философский универсум Аристотеля.

V. Эллинистическо-римская цивилизация. Религия, наука, философия

Гомер (8-й в. до н. э.) Илиада (Ил.) / Пер. В. Вересаева. М., 1949.
Гесиод (7-й в. до н. э.). О происхождении богов (Теогония (теог.)). Работы и дни // Эллинские поэты в переводах В.В. Вересаева. М., 1949.
Фалес из Милета (640—562) — первый древнегреческий ученый и философ. Предсказал затмение 28 мая 585 г. до н. э. Не оставил письменных свидетельств. Его идеи передают более поздние авторы.
Анаксимандр из Милета (ок. 610—540) — ученый и философ, написавший первый прозаический трактат (сохранился один отрывок).
Анаксимен из Милета (2-я пол. 6-го в. до н. э.) — автор единственного натурфилософского сочинения, из которого сохранилось несколько фрагментов.

Ксенофан из Клазомен (позже Элея — ок. 570—после 478) — поэт и философ. Автор «Силл» (Сатир), направленных против Гомера, Гесиода, философов и теологов его времени.

Пифагор (ок. 570—ок. 497) — основатель религиозно-философского союза в Кротоне (Ю. Италия). Основоположник одного из наиболее влиятельных направлений античной и последующей философии, несмотря на лишь изустное изложение своих мыслей.

Гераклит из Эфеса (ок. 540—ок. 480) — басилевс (царь-жрец), отказавшийся от титула в пользу брата. Автор сочинения «О Вселенной, о государстве, о теологии», от которой сохранилось более ста фрагментов и множество свидетельств.

Парменид (акме — расцвет деятельности — 504 – 501) — основоположник Элейской школы, автор философско-дидактической поэмы «О природе» (две части — «Пусть истины» и «Путь мнения»), сохранилось ок. 160 стихов.

Зенон Элейский, ученик Парланида (акме — 464 – 461), его аргументы в защиту идей учителя приводятся у последующих древнегреческих авторов.

Анаксагор (ок. 500 – 428) из Клазомен, философ и ученый, от его сочинений дошли 20 фрагментов, в которых он развивает натурфилософию милетцев и идею бытия Парменида.

Эмпедокл (ок. 490 – 430) из Акраганта (Сицилия), автор двух поэм «О природе» и «Очищения» (сохранилась небольшая часть), в которых развиваются идеи милетской натурфилософии и идея Парменида о бытии.

Протагор (ок. 480 – 410) из Абдер — один из инициаторов (наряду с *Горгием*) софистического движения, автор сочинения «Об истине», фрагменты которой приведены в диалогах Платона и в других источниках.

Гиппократ (460 – 377). Избранные книги / Пер. В.И. Руднева. М., 1994.

Демокрит (470/460 – 360) из Абдеры — философ-энциклопедист. Основоположник (наряду с его учителем *Левкиппом*) атомистического учения о природе и человеке. Автор более 70 сочинений на различные темы. Сохранилось множество отрывков.

Все русские переводы фрагментов, названных здесь (и других философов, фигурирующих в тексте) даны по изданию: Фрагменты ранних греческих философов / Сост. А.В. Лебедев. М., 1989. (Леб. и страницы данного издания).

Демокрит. Тексты, перевод, исследования / Сост. С.Я. Лурье. Л., 1970 (Лур. и номер фрагмента в данном издании).

Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов / Пер. М. Гаспарова. М., 1986. — Д. Л. с указанием номера книги (римская цифра) и ее раздела (арабская).

Секст Эмпирик (Сек. Эмп.). Сочинения в 2 т. / Пер. А.Ф. Лосева. М., 1975—1976. Здесь помещены произведения «Против ученых» и «Три книги Пирроновых положений», которые цитируются в книге в соответствии с международными правилами с указанием соответствующих рубрик данных произведений.

Некоторые места и греческие эквиваленты терминов (кроме Демокрита) даны по известному изданию Дильса-Кранца «Die Fragmente der Vorsokratiker von Hermann Diels», hrsg von W. Kranz. Berlin. 1951—1952. — ДК и номер фрагмента (В) или свидетельства (А) в данном издании.

Геродот (490/480—430/424). История в девяти книгах. Л., 1972.

Фукидид (ок. 460—400). История. Л., 1981.

Сократ (469—399).

Платон (427—347). Использованы и цитируются следующие его диалоги (с указанием соответствующих рубрик) по Собранию сочинений в 4 т. М., 1994.

Критон / Пер. М.С. Соловьева.
Гиппий Меньший / Пер. С.Я. Шейнман-Топштейн.
Гиппий Больший / Пер. А.В. Болдырева.
Протагор / Пер. Вл.С. Соловьева.
Горгий / Пер. С.П. Маркиша.
Менон / Пер. С.А. Ошерова.
Кратил / Пер. Т.В. Васильевой.
Пир / Пер. С.П. Апта.
Федр / Пер. А.Н. Егунова.
Теэтет / Пер. Т.В. Васильевой.
Софист / Пер. С.А. Ананьина.
Парменид / Пер. Н.Н. Томасова.
Государство / Пер. А.Н. Егунова.
Тимей / Пер. С.С. Аверинцева.
Критий / Пер. С.С. Аверинцева.
Политик / Пер. С.Я. Шейнман-Топштейн.
Законы / Пер. А.Н. Егунова.
Послезаконие / Пер. А.Н. Егунова.
Письма / Пер. С.П. Кондратьева.

Ксенофонт (ок. 445—ок. 355). Сократические сочинения / Пер. С.И. Соболевского. СПб., 1993.

Аристотель (384—322) — используются и цитируются: Метафизика / Пер. А.В. Кубицкого. М.; Л., 1934; а так-

же произведения, опубликованные в: *Аристотель.* Сочинения: В 4 т. М., 1975–1983.

О душе — пер. П.С. Попова.
Категории — пер. А.В. Кубицкого.
Аналитики первая и вторая — пер. Б.А. Фохта.
Топика — пер. М.И. Иткина.
Физика — пер. В.П. Карпова.
О небе — пер. А.В. Лебедева.
О возникновении и уничтожении — пер. Т.А. Миллер.
Метеорологика — пер. Н.В. Брагинской.
Никомахова Этика — пер. Н.В. Брагинской.
Большая Этика — пер. Т.А. Миллер.
Политика — пер. С.А. Жебелева.
А также: О частях животных / Пер. В.П. Карпова. М., 1937.

Антисфен из Афин (ок. 455—ок. 360).

Диоген из Синопа (ум. ок. 330–320). В кн.: Антология кинизма. Фрагменты Антисфена, Диогена, Кратета, Керкида / Пер. И.М. Нахова. М., 1984.

Эпикур (341/342–271–270). Фрагменты Эпикура в пер. С.И. Соболевского и Эмпедокла в пер. Г.И. Якубаниса // *Лукреций.* О природе вещей. Т. 2. М.; Л., 1947. Диоген Лаэртский — см. выше.

Лукреций Тит Кар (ок. 95–55). О природе вещей / Ред. и пер. Ф.А. Петровского. Т. 1. М.; Л., 1945.

Зенон из Кития (334/333–262/261).

Клеанф (ок. 331/330—ок. 232).

Хрисипп (ок. 280/277–208/204). Фрагменты ранних стоиков. Т. 1. Зенон и его ученики. Пер. и комментарий А.А. Столярова. Т. II Хрисипп из Сол. М., 1998. Ч. 1. Логические и физические фрагменты. М., 1999.

Пиррон (ок. 365–275)

Тимон (ок. 315–225).

Энесидем (1 в.).

Секст Эмпирик — см. выше.

Цицерон Марк Туллий (106–43). О природе богов. О дивинации. О судьбе / Пер. и комментарии М.И. Рижского. Ред и ст. Г.Г. Майорова. М., 1997.

Тускуланские беседы / Пер. и комментарии М. Гаспарова // Цицерон. Избранные сочинения. М., 1975.

О пределах блага и зла. Парадоксы / Пер. Н.А. Федорова. М., 2000.

Сенека Луций Аней (ум. 63 г. н. э.). Нравственные письма к Луциллию. Пер. С. Ошерова. М., 1986.

Эпиктет (ок. 50—после 120). Беседы Эпиктета / Пер. Г.А. Тароняна. М., 1997.

Марк Аврелий Антонин (121—180). К самому себе // Марк Аврелий Антонин. Размышления / А.И. Доватур, А.К. Гаврилов, Ян Унт. Л., 1985.

Терминология. Сверка по изданию: Vogel C.J.(ed.). A. Greek Philosophy. A collection of texts, selected and supplied with some notes and explanations. Vol. 1—3, Leiden, 1963—1967.

Литература

1. *Адо П.* Что такое античная философия? М., 1990.
2. *Асмус В.Ф.* Античная философия. М., 1988.
3. *Асмус В.Ф.* Платон. М., 1975.
4. *Ахманов А.С.* Логическое учение Аристотеля. М., 1960.
5. *Васильева Т.В.* Афинская школа философии. М., 1985.
6. *Васильева Т.В.* Комментарии к курсу истории античной философии. М., 2002.
7. *Вернан Ж.-П.* Происхождение древнегреческой мысли. М., 1988.
8. *Гайденко П.П.*Эволюция понятия науки. М., 1980.
9. *Гаспаров М.Л.* Занимательная Греция. М., 1995.
10. *Драч Г.В.* Рождение античной философии и начало антропологической проблематики. М., 2003.
11. *Жмудь Л.* Наука, философия и религия в раннем пифагореизме. СПб., 1994.
12. *Зайцев А.И.* Культурный переворот в Древней Греции VIII—V вв. до н. э. Л., 1985.
13. *Зубов В.П.* Аристотель. М., 1963.
14. *Йегер В.* Пайдейа. М., 1997.
15. История философии / Под ред. Г.Ф. Александрова. Б.Э. Быховского и др. М., 1940.
16. История этических учений / Под общ. ред. А.А. Гусейнова. М., 2003.
17. *Кессиди Ф.Х.* От мифа к логосу. Становление греческой философии. СПб., 2003.
18. *Кессиди Ф.Х.* Сократ. 1999.
19. *Кечекьян С.Ф.* Учение Аристотеля о государстве и праве. М.; Л., 1947.
20. *Лосев А.Ф.* Античная мифология в ее историческом развитии. М., 1957.
21. *Лосев А.Ф., Тахо-Годи А.А.* Платон. Аристотель. М., 1993.
22. *Лосев А.Ф.* История античной эстетики: 1. Ранняя классика. М., 1963. 2. Софисты. Сократ. Платон. М., 1969. 3. Высокая классика. М., 1974. 4. Аристотель и поздняя классика. М., 1975. 5. Ранний эллинизм. М., 1979. 6. Поздний эллинизм. М., 1980.

23. *Лурье С.Я.* Очерки по истории античной науки. М.; Л., 1947.
24. *Мелетинский Е.М.* Поэтика мифа. М., 1976.
25. *Платон и его эпоха.* Сб. статей к 2400-летию со дня рождения / Ред. Ф.Х. Кессиди. М., 1979.
26. *Рожанский И. Д.* Античная наука. М., 1980.
27. *Столяров А.А.* Стоя и стоицизм. М., 1995.
28. *Тарн В.* Эллинистическая цивилизация. М., 1949.
29. *Томсон Д.* Первые философы. М., 1959.
30. *Чанышев А.Н.* Философия древнего мира. М., 2001.
31. *Чанышев А.Н.* Эгейская предфилософия. М., 1970.
32. *Чанышев А.Н.* Начало философии. М., 1982.
33. *Чернышев Б.С.* Софисты. М., 1929.
34. *Algra K., Bornes J., Mansfeld J., Schoaield M.* (eds). The Cambridge History of Hellenistic Philosophy. Cambridge. 1999.
35. *Guthrie W.K.S.* A History of Greek Philosophy in 6 vols. Cambridge, 1962—1981.
36. *Gigon O.* Der Ursprung der Griechischen Philosophie: von Hesiod bis Parmenides. Basel/Stuttgart, 1968.
37. *Goulet R.* Dictionnaire des philosophes antiques, v. 1—2. P. 1989—1994.
38. A Critical History of Western Philosophy. Ed. By D.J. O'Connor. New York, 1964.
39. *Cornforth F.M.* Principium Sapientiae. Ed. W.K.C. Guthrie. L., 1952.

VI. Торжество христианского монотеизма в поздней Античности. Религиозно-философские учения, соперничествующие ему.

VII. Раннее христианство перед лицом античной философии. Патристика. Неоплатонизм.

VIII. Религия и философия между Античностью и Средневековьем, между патристикой и схоластикой в Западной Европе и Византии V–IX вв.

1. Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. Синодальное издание. М., 1968.
2. *Филон Александрийский* (кон. 1—сер. I вв.). Толкования Ветхого Завета. М., 2000.
   О сотворении мира согласно Моисею / Пер. А.И. Вдовиченко.
   О рождении Авеля и о том, как приносили жертвы Богу он и брат его Каин / Пер. О.Л. Левинской.

О потомках надменного Каина и о его изгнании / Пер. А.В. Рубана.

О смешении языков / Пер. О.Л. Ливинской.

Об устроении мира / Пер. Т.Ю. Бородай // Чаша Гермеса / Сост. О.Ф. Кудрявцев. М., 1996.

3. *Ириней Лионский* (ок. 130—ок. 202). Пять книг против ересей / Пер. с греч. П.Б. Преображенского // Сочинения святого Иринея. СПб., 1900.

4. *Тертуллиан* (155/165—после 220).

К язычникам / Пер. с лат. И. Маханькова.

О свидетельстве души / Пер. с лат. А. Столярова.

О крещении / Пер. с лат. Ю. Панасенко.

О проскрипции [против] еретиков / Пер. с лат. А. Столярова.

Против Гермогена / Пер. с лат. Ю. Панасенко.

О плоти Христа / Пер. с лат. А. Столярова.

О воскресении плоти / Пер. с лат. Н. Шабурова и А. Столярова.

Об идолопоклонстве / Пер. с лат. И. Маханькова. В кн.: *Квинт Септимий Флорент.* Избранные сочинения / Составл. и общая редакция А.А. Столярова; Оригиналы в Patrologiae cursūs completus. Series Latina (в дальнейшем P.L.). Accurante J-P. Migne. T. 2. Parisiis. 1844.

5. *Климент Александрийский* (ок. 150—211/215). Строматы. Т. 1—3. / Подг., пер. с древнегр., предисловие и комментарии Е.В. Афонасина. СПб., 2003.

6. *Плотин.* Сочинения / Плотин в русских переводах М.И. Владиславлева, Г.В. Малеванского, Б. Ерохина, П.П. Блонского, А.Ф. Лосева, В.П. Лега, Т.Ю. Бородай, М.А. Гарнцева, М.А. Солоповой, Д.В. Никулина. А также: *Порфирий.* Жизнь Плотина / Пер. с греч. М.Л. Гаспарова. СПБ., 1995.

7. *Ориген.* О началах. Самара, 1993 (Казань, 1899).

8. *Лактанций.* Corpus Scriptorum ecclesiesticorum latinorum... Vol. 19 (J.C.F. Lactantis opera omnia). Pars I. Divinae institutiones (libri vii)... Pragae-Vindbonae — Lipsiae, 1890. P.137.

9. *Григорий Нисский.* Об устроении человека / Пер. с греч. В.М. Лурье. М., 1995.

б) Об устроении человека (избр. главы) / Пер. с греч. Т.Ю. Бородай // Чаша Гермеса / Сост. О.Ф. Кудрявцев. М., 1996.

10. *Василий Великий* (ок. 329—379). Беседа на псалом XLVIII (из «Бесед на Шестоднев») / Пер. с греч. Т.Ю. Бородай — Там же.

11. *Немезий Емесский.* О природе человека. Глава первая / Пер. Ф. Владимирского // Чаша Гермеса / Сост. О.Ф. Кудрявцев. М., 1996.

12. *Прокл*. Первоосновы теологии / Пер. и комментарий А.Ф. Лосева. Тбилиси, 1972.
13. *Прокл*. Элементы физики/Пер. С.В.Месяц — в сб. «Философия природы в античности и в средние века», Ч. 2. М., 1992.
14. *Августин Аврелий* (354—430). Творения. Т. 1—4. СПб.; Киев, 1998. (Против академиков. О порядке. О количестве души. Об учителе. Монологи. О бессмертии души. Об истинной религии. Исповедь. О граде Божием и др. — *Augustini S.Aurelii*. Opera omnia — in: *Migne, P. L.* T. 32. — Confessionum libri XIII. Soliloquiorum libri II. De immortalitate animae liber unus. De Quantitate animae liber unus. De libero arbitrio libri III и др. T.33 — De Doctrina Chistrana Libri IV. De vera religione liber unus и др. T. 41. — De Civitate Dei Libri XXII.
15. *Ранович А.Б.* Первоисточники по истории христианства. Античные критики христианства. М., 1990.
16. *Ареопагитики* — Об именах Божиих / Пер. с греч. Г. Эйколовича; Таинственное богословие. О небесной иерархии. Послание к священному жителю Досифею / Пер. с греч. С. Аверинцева // Антология мировой философии. Т. I. Ч. 2. М., 1969.
17. *Псевдо-Дионисий Ареопагит*. О божественных именах. О мистическом богословии. СПб., 1994. О небесной иерархии. СПб., 1997.
18. *Иоанн Дамаскин*. Источник знания. Отрывки из философских глав (I, III, V, IX, XV) / Пер. с греч. Т.В.Поповой // Памятники византийской литературы IV—IX веков. М., 1968; Тематические отрывки / Пер. с греч С.С. Аверинцевва // Антология мировой философии. Т. 1. Ч. 2. М., 1969.
19. *Фотий*. Похвальное слово христолюбивому владыке Василию / Пер. с греч. С.С. Аверинцева // Памятники византийской литературы IX—XIV веков. М., 1969.
20. *Боэций Аниций Манлий*. Утешение философией и другие трактаты / Редактор-составитель Г.Г. Майоров. М., 1990

Комментарий к Порфирию / Пер. с лат. Т.Ю.Бородай.

Каким образом Троица есть единый Бог, а не три божества / Пер. Т.Ю. Бородай.

Могут ли «Отец», «Сын» и «Святой Дух» сказываться о божестве субстанциально / Пер. Г.Г.Майорова.

Каким образом субстанции могут быть благими, в силу того, что они существуют, не будучи благами субстанциальными / Пер. Т.Ю. Бородай.

Против Евтихия и Нестория / Пер. Т.Ю. Бородай.

Утешение философией / Пер. В.И. Уколовой и М.М. Цейтлина.

21. *Иоанн Скот Эриугена* (нач. IX в.—ум. после 872). О разделении природы. О предопределении — отрывки / Пер. с лат. С.С. Аверинцев // Антология мировой философии. Т. 1. Ч. 2. М., 1969; Перифюсеон — отрывки / Пер. В. Петрова // Философия природы в античности и в средние века. Ч. 1. М., 1998; Migne P.L. T. 122. Liber de divina praedestinatione. Periphyseon sive de divisione naturae и др.
22. *Блонский П.П.* Философия Плотина. М., 1918.
23. *Гарнак А.* Сущность христианства. СПб., 1907.
24. *Зелинский Ф.Ф.* Соперники христианства (из жизни идей, том III). М., 1996.
25. *Карсавин Л.П.* Святые отцы и учители церкви. М, 1994.
26. *Майоров Г.Г.* Формирование средневековой философии. Латинская патристика. М., 1979.
27. *Марру Анри Ирене.* Святой Августин и августинианство. Долгопрудный, 1999.
27а. *Светлов Р.В.* Античный неоплатонизм и александрийская экзегетика. СПб, 1996.
28. *Столяров А.А.* Свобода воли как проблема европейского морального сознания. М., 1999.
29. *Уколовва В.И.* Античное наследие и культура раннего Средневековья (конец V—середина VII века). М., 1989.
30. *Флоровский Г.В.* Восточные отцы IV века. Москва, 1992. (Париж, 1931).
31. *Флоровский Г.В.* Восточные отцы V—VIII веков. Москва, 1992. (Париж, 1933).
32. Христианство: Энциклопедический словарь / Ред. С.С. Аверинцев. Т. I—III. М., 1993, 1995.
33. The Cambridge History of later Greek and early Medieval Philosophy. Ed. by Armstrong A. H. Cambr., 1970.

IX. Религиозная и светская философия в арабоязычной культуре

1. Коран / Пер. И.Ю. Крачковского. М., 1963.
2. *Ал-Кинди.* Трактат о количестве книг Аристотеля и о том, что необходимо для усвоения философии. О первой философии. Книга о пяти сущностях. Объяснение ближней действующей причины возникновения и уничтожения // Классики арабо-мусульманской философии в переводах А.В. Сагадеева. Т. 1—2 (единая пагинация). New York, 1999.
3. *Ал-Фараби.* Существо вопросов.
Комментарии к «Введению» Порфирия.
О происхождении наук.
Трактат о взглядах жителей добродетельного города. Там же.

4. *Аль-Фараби.* О том, что должно предшествовать изучению философии / Пер. А.С. Иванова.

Рассуждение Второго учителя аль-Фараби о значении [слова] интеллект / Пер. Б.Я. Ошерович.

Об общности взглядов двух философов — Божественного Платона и Аристотеля / Пер. Б.Я.Ошерович.

Слово о классификации наук / Пер. Ильяса Омара Мохаммеда и Б.Я. Ошерович. Все произв. в кн.: *Аль-Фараби.* Философские трактаты. Алма-Ата, 1970.

5. *Ал-Фараби.* Указание пути к счастью.

Гражданская политика.

Афоризмы государственного деятеля.

О достижении счастья. Все произв. в пер. Б.Я. Ошерович. В кн.: *Аль-Фараби.* Социально-этические трактаты. Алма-Ата, 1973.

6. Братья чистоты (чистые братья). Фрагменты из посланий / Пер. К.Б. Старковой // Избранные произв. мыслителей стран Ближнего и Среднего Востока / Составители С.Н. Григорян и А.В. Сагадеев. М., 1961.

7. *Ибн Сина (Авиценна).* Жизнеописание. Трактат о Хайе, сыне Якзана // Классики арабо-мусульманской философии в переводах А.В. Сагадеева. N-Y, 1999.

8. *Ибн Сина.* Книга знания — (Даниш-намэ) / Пер. с фарси-дари А. Богоутдинова.

Указания и наставления / Пер. М. Диноршоева, Н. Рахматуллаева и Т. Мордонова.

Книга о душе / Пер. А.Л. Хромова // *Ибн Сина.* Избранные философские произведения / Ред. М.С. Асимов. М., 1980.

9. *Ибн Сина (Авиценна).* О душе (фрагмент из «Книги спасения»).

[О растительной душе, о чувственных восприятиях и об органах, коими пользуется душа] (фрагменты из «Книги исцеления»).

[Об образовании гор и минералов] (фрагменты из «Книги исцеления» / Пер. А.В. Сагадеева. Там же.

10. *Ибн Баджа.* Книга о душе // Классики арабо-мусульманской философии в переводах А.В. Сагадеева. N-Y, 1999.

11. *Ибн Туфаил.* Повесть о Хайе, сыне Якзана // Там же.

12. *Ал-Газали.* Избавляющий от заблуждения // Там же. Т. 2.

13. *Ал-Газали.* Воскрешение наук о вере. Избранные главы / Пер., исследование и комментарий В.В. Наумкина. М., 1980.

14. *Ибн Рушд (Аверроэс).* Непоследовательность «Непоследовательности».

Рассуждение, выносящее решение относительно связи между религией и философией // Классики арабо-мусульманской философии в переводах А.В. Сагадеева. Т. 2. N-Y, 1999.
15. *Ас-Сухраварди* (ок. 1155—1191). Повесть о Хайе, сыне Иакзана (Повесть о западной чужбине) // Там же.
16. *Ибн Араби.* Геммы мудрости // Смирнов А.В. Великий шейх суфизма. М., 1993.
17. *Аш-Шахрастани.* Книга о религиях и сектах. Ч. 1. Ислам / Пер., введение и комментарий С.М. Прозорова. М., 1984.
18. *Ибн Гебироль (Авицеброн).* Источник жизни / Отрывки в перев. с иврита А.И.Рубина // Антология мировой философии. Т. 1. Ч. 2. М., 1969.
19. *Маймонид.* Путеводитель заблудших (...колеблющихся — Мойре невухим) / Пер. с иврита А.И. Рубина). А). Введение и гл. 17 // Антология мировой философии. Т. 1. Ч. 2. М., 1969; Б). Гл. 71—76 // С.Н. Григорян. Из истории философии Средней Азии и Ирана VII—XII вв. Приложения. М., 1960.
20. *Ислам.* Энциклопедический словарь. М., 1991.
21. *Григорян С.Н.* Средневековая философия народов Ближнего и Среднего Востока. М., 1966.
22. *Грюнебаум Г.Э.* Классический ислам. Очерк истории (600—1258). М., 1988.
23. *Мец А.* Мусульманский ренессанс. М., 1973.
24. *Массэ А.* Ислам. 3-е изд. М., 1981.
25. *Роузентал Ф.* Торжество знания. М., 1978.
26. *Сагадеев А.В.* Восточный перипатетизм. New-York, 1999.
27. Средневековая арабская философия: Проблемы и решения / Ред. Е.А. Фролова. М., 1998.
28. *Степанянц М.С.* Восточная философия. Вводный курс. Избранные тексты. М., 2001.
29. *Фролова Е.А.* Проблема веры и знания в арабской философии. М., 1983.

X. Социальность и философия во взаимодействии с религией и ее институциями в западноевропейском Средневековье

1. *Петр Дамиани.* О божественном всемогуществе / Пер. И.В. Купреевой // Ансельм Кентерберийский. Сочинения. М., 1995
2. *Ансельм Кентерберийский.* Сочинения («О грамотном», «Монологион», «Прослогион», «Об истине», «О свободном выборе», «О падении Диавола») / Пер. И.В. Купреевой. М., 1995; Migne, P.L. T. 158. Monologium de ratione fidei. Proslogion seu Alloquium de Dei existentia и др.

3. *Петр Абеляр.* История моих бедствий / Пер. В.А. Соколова.

Возражение некоему невежде в области диалектики, который, однако, порицал занятие ею и считал все ее положения за софизмы и обман / Пер. Н.А. Сидоровой.

Диалог между философом, иудеем и христианином (два отрывка) / Пер. Н.В. Сидоровой.

Пролог к «Да и Нет» / Пер. Н.А. Сидоровой.

Письма современников и участников Сансского собора (1140) / Пер. Н.А. Сидоровой. Все произведения в кн.: *Петр Абеляр.* История моих бедствий // Ред. Н.А. Сидорова. М., 1959; Migne. P.L. T. 178. T. 182.

4. *Петр Абеляр.* Логика «для начинающих». Этика, или Познай самого себя. А также другие произведения в перев. С.С. Неретиной. В кн.: *Петр Абеляр.* Теологические трактаты. М., 1995.
5. *Бернард Сильвестр.* О Вселенной / Пер. и комментарий В.А. Ромодановской // Традиции и литературный процесс. Новосибирск, 1999.
6. *Иоанн Сольсберийский.* Металогик (II. 10). Поликратик (I. 4) / Пер. И.П. Стрельниковой // Памятники средневековой латинской литературы X–XII веков / Ред. М.С. Грабарь-Пассек и М.Л. Гаспаров. М., 1972.
7. *Алан Лилльский.* Плач природы / Пер. М.Л. Гаспарова. Там же.
8. *Бернар Клервоский.* О благодати и свободе воли / Пер. С.Д. Сказкина и О.И. Варьяш // Средние века. Выпуск 45. М., 1982.
9. *Гуго Сен-Викторский.* О созерцании и его видах. О пяти способах познания Бога / Пер. М.А. Гарнцева // Знание за пределами науки. М., 1996.
10. *Давид Динантский.* Тетради (фрагменты) / Пер. А.Х. Горфункель // Антология мировой философии. Т. 1. Ч. 2. М., 1969.
11. *Бонавентура Джованни.* О возвращении наук к теологии / Пер. А.Г. Вашестова // Знание за пределами науки. М., 1996.
12. *Роберт Гроссетест.* Сочинения / Пер. А.М. Шишкова. М., 2003. («О свете или о начале форм». «Почему человек есть малый мир» и др. произведения).
13. *Бэкон Роджер.* Большое сочинение (выборочно) / Пер. А.Х. Горфункель // Антология мировой философии. Т. 1. Ч. 2. М., 1969.

Перевод по изд.: *R. Bacon.* The Opus Maius. Ed. by J.H. Bridges, v. I, p.p. 2–4, 97–98, 103–108; V. II, p.p. 161–170, 172–173, 202, 215, 216, 221.

14. *Сигер Брабантский*. Вопросы о разумной душе / Пер. Т.В. Шевкиной. Там же.
15. *Боэций Дакийский*. Сочинения / Сост. и пер. А.В. Апполонова. М., 2001.
16. *Фома Аквинский*. Сумма против язычников. Книга первая / Пер. вст. ст. и комментарии Т.Ю. Бородай. Долгопрудный, 2000.
17. *Фома Аквинский*. Сумма теологии (ряд «вопросов» из первой части). Сумма против язычников (некоторые разделы из 1-й и 2-й книг) / Пер. С.С. Аверинцева // Антология мировой философии. Т. 1. Ч. 2. М., 1969.
17а. Сумма теологии. Часть I. Вопросы 1—43 / Пер. С.И. Еремеева и А.А. Юдина. Киев, 2002.
17б. О единстве разума против аверроистов. О вечности мира. О сущем и сущности. Комментарии к метафизике Аристотеля (фрагменты) / Пер. А.В. Апполонова // Фома Аквинский. Сочинения. М., 2001.
17в-г. Все цитации из «Суммы теологии» (Summa theologiae) и «Суммы против язычников» (Summa contra gentiles...) даны по изданиям: Sancti Thomae Aquinatis doctors angelici Opera omnia jussu impensaque Leonis XIII P.M. edita. T. quartus; Pars Prima Summae theologiae (a quaest I ad quaest XLIX), ad codices manuscriptos Vaticanos exactra... Romae, 1888. T. quintus; Pars prima Summae Theologiae a quaest. L. ad quaest. CXIX. Romae, 1879. T. VI—XII. Romae, 1891—1906; Sancti Thomae Aquinatis Summa contra gentiles. Texte de l'édition leonine (et traduction francaise), livres I—IV. Paris, 1961, 1954, 1950, 1956. Некоторые цитации воспроизведены по: Антологии мировой философии. Т. 1. Ч. 2. М., 1969, где отрывки из двух названных произведений в пер. С.С. Аверинцева опубликованы на стр. 824—862.
18. *Блаженный Иоанн Дунс Скот*. Избранное / Сост. и ред. Г.Г. Майорова. М., 2001. См. также: *Майоров Г.Г.* Дунс Скот как метафизик; *Лупандин И.В., Апполонов А.В.* Богословие Дунса Скота // Там же.
19. *Мейстер Экхарт*. Проповеди и рассуждения / Перев. со средне-верхненемецкого. М., 1912.
20. *Оккам Уильям*. Отрывки из произведений «Распорядок» (Ordinatro), «Избранное» («Quodlibeta), «Сумма всей логики» (Summa totius logicae), «Об истолковании (Perihermenias)» / Пер. С.М. Раскиной. В кн.: Антология мировой философии. Т. 1. Ч. 2. М., 1969. Перевод по изданию: *Ockam William*. Philosophical Writings. A Selection Edited and Translated by Philotheus Boehner. New York, 1957.

Оккам Уильям. Избранное. Из «Суммы всей логики» / Пер. А.А.Апполонова и М.А.Гарнцева. М., 2002.

21. *Николай Кузанский*. Об ученом незнании. О предположениях. О сокрытом Боге. Об искании Бога. О богосыновстве. О даре Отца светов. Диалог о становлении. Книга простеца (Простец о мудрости. Простец об уме. Простец об опытах с весами) / Пер. В.В. Бибихина, А.Ф. Лосева, З.А. Тажуризиной // Николай Кузанский. Соч.: В 2 т. Т. 1. М., 1979.

    Апология ученого незнания. О видении Бога. Берилл. О возможности бытии. О неином. Игра в шар. Компендий. Охота за мудростью. О вершине созерцания / Пер. В.В. Бибихина, А.Ф. Лосева, Ю.А. Шичалина // Там же. Т. 2. М., 1980.

    Nicolas von Kues. Philosophisch-theologische Schriften. Wien, 1964—1967 (латинские оригиналы и немецкие переводы).

22. *Жильсон Этьен*. Философия в средние века: От истоков патристики до конца XIV в. М., 2004.
23. *Коплстон Фредерик Чарльз*. История средневековой философии. М., 1997.

23а. *Коплстон Фредерик Чарльз*. Аквинат: Введение в философию великого средневекового мыслителя. Долгопрудный, 1999.

24. *Свежавски С*. Фома Аквинский, прочитанный заново. Сретенск, 2000.
25. *Татаркевич В*. Античная и средневековая философия. Пермь, 2000.
26. *Гуревич А.М*. Категории средневековой культуры. М., 1972.
27. *Эйкен Гейнрих*. История и система средневекового мировоззрения. СПб., 1907.
28. *Курантов А.П., Стяжкин Н.И*. Уильям Оккам. М., 1978.
29. *Gilson Et*. L'ésprit de la philosophie medievale. Deuxieme edition revue. Paris, 1969.
30. *Chevalier Jacqes*. Histoire de la pensée. II. La pensée chretienne. Des origins a la fin du XVI siècle. Paris, 1971.
31. *Grabmann Martin*. Die Geschichte der scholastischen Methode. B-de 1—2. Berlin, 1957.
32. The Cambridge History of Later Medieval Philosophy: From the Rediscovery of Arictotle to the Desintegration of Scholasticism (1100—1600). Editors N. Kretzmann, A. Kenny, J.Pinberg. Cambridge, 1982.
33. Medieval Philosophy and Modern Times Ed. by Ghita Holmström-Hintikka. Boston University, USA and University of Helsinki, Finland, 2000.

XI. Между Средневековьем и Новым временем. Философская проблематика эпохи Возрождения

1. *Ревякина Н.В.* Итальянское Возрождение. Гуманизм второй половины XIV века—первой половины XV века. Новосибирск, 1975.
2. Итальянский гуманизм эпохи Возрождения / Сб. текстов и вст. статья С.М. Стама. Часть 1. Саратов, 1984.
3. Итальянский гуманизм эпохи Возрождения / Сб. текстов. Предисловие и редакция С.М. Стама. Саратов, 1988.
4. Сочинения итальянских гуманистов эпохи Возрождения (XV век) / Сост., общая ред., вступ. ст. и комментарии Л.М. Брагиной. М., 1985.
5. *Валла Лоренцо.* Об истинном и можном благе. О свободе воли. Приложения / Перевод с латинского В.А. Андрушко, Н.В. Ревякиной, И.Х.Черняка.
6. *Чаша Гермеса.* Гуманистическая мысль эпохи Возрождения и герметическая традиция / Сост., автор вступ. статей и комментариев О.Ф. Кудрявцев. М., 1996.
7. Эстетика Ренессанса. Т. I – II. Сост. В.П. Шестаков. М., 1981.
8. Итальянские гуманисты XV века о церкви и религии / Сост. М.А. Гуковский. М., 1963.
9. Польские мыслители эпохи Возрождения / Сост. И.С. Нарский. М., 1960.
10. *Данте Алигьери.* Божественная комедия / Пер. М.Л. Лозинского. М., 1967.
11. *Леонардо да Винчи.* Избранные естественно-научные произведения / Ред., пер., ст. и комментарии В.П. Зубова. М., 1955.
12. *Пьетро Помпонацци.* Трактаты о бессмертии души. О причинах естественных явлений, или О чародействе / Пер., вступ. ст. и примеч. А.Х. Горфункеля. М., 1990.
13. *Никколо Макиавелли.* Избранные сочинения. М., 1982.
13а. Machiavelli N. Opere Scelte. Roma, 1969.
14. *Эразм Роттердамский.* Похвала глупости // Библиотека всемирной литературы. Т. 33. М., 1971.
15. *Эразм Роттердамский.* Философские произведения / Пер. Ю.М. Каган. М., 1987.
16. *Лютер Мартин.* О рабстве воли. Приложение к 15.
17. *Мор Томас.* Утопия. М., 1978.
18. *Монтень М.* Опыты. Т. 1 – 3. М., 1979 – 1980.
19. *Коперник Н.* О вращении небесных сфер. М., 1964.
20. *Телезио Б.* О природе вещей в соответствии с ее собственными началами. Избр. главы в кн.: Антология

мировой философии / Сост. и ред. В.В. Соколов. М., 1970. Т. 2

21. *Патрици Ф.* Новая философия Вселенной (избр. места). См. 20.
22. *Мандзолли П.А.* Философская поэма Пьер-Анджело Мандзолли «Зодиак жизни» / Пер. А.Х. Горфункеля // Филос. науки. 1977, № 3.
23. *Бруно Д.* Диалоги / Пер. с итальянского под ред. М.А. Дынника. М., 1949.

23а.*Bruno G.* Dialoghi italiani. Firenze, 1958.

24. *Бруно Д.* О героическом энтузиазме. М., 1953.
25. *Бруно Д.* Изгнание торжествующегозверя. СПб., 1914.
26. Джордано Бруно перед судом инквизиции (краткое изложение следственного дела Дж. Бруно // Вопросы истории религии и атеизма. М. Вып. 6.
27. *Bruno G.* Opera latine conscripta. Vol. I—II. Napoli-Firenze. 1879—1891.
28. *Кампанелла Т.* Город Солнца. О наилучшем государстве. Из сонетов Кампанеллы / Под общей ред. и со вступ. статьей В.П. Волгина. М., 1954.
29. *Галилео Галилей.* Избранные труды: В 2 т. М., 1964.
30. *Галилео Галилей.* Пробирных дел мастер. М., 1987.
31. *Френсис Бэкон.* Сочинения в двух томах. М., 1977—1978.
32. Античное наследие в культуре Возрождения / Ред. В.И. Рутенбург и др. М., 1984.
33. Типология и периодизация культуры Возрождения / Ред. В.И. Рутенбург. М., 1978.

33а.Культура эпохи Возрождения и Реформации / Ред. В.И. Рутенбург и др. Л., 1981.

34. *Баткин Л.М.* Итальянское Возрождение. М., 1995.
35. *Бахтин М.М.* Творчество Франсуа Рабле и народная культура Средневековья и Ренессанса. М., 1965.
36. *Богуславский В.М.* Скептицизм в философии. М., 1990.
37. *Брагина Л.М.* Итальянский гуманизм. Этические учения XIV—XV вв. М., 1977.
38. *Брагина Л.М.* Социально-этические взгляды итальянских гуманистов (вторая половина XV в.). М., 1983.
39. *Буркхардт Я.* Культура Италии в эпоху Возрождения. Т. I—II. 1904—1906.
40. *Гарэн Э.* Проблемы итальянского Возрождения. М., 1986.
41. *Горфункель А.Х.* Философия эпохи Возрождения. М., 1980.
42. *Горфункель А.Х.* Джордано Бруно. М., 1973.

43. *Горфункель А.Х.* Томмазо Кампанелла. М., 1969.
44. *Гуревич А.Я.* Категории средневековой культуры. М., 1972.
45. *Дильтей В.* Воззрения на мир и исследование человека со времен Возрождения и Реформации. М., Иерусалим, 2000.
46. *Зубов В.П.* Леонардо да Винчи. М.; Л., 1961.
47. *Кассирер Эрнст.* Избранное: индивид и космос в философии Возрождения. М.; СПб., 2000.
48. *Койре А.* Очерки истории философской мысли. О влиянии философских концепций на развитие научных теорий. М., 1985.
49. *Кузнецов Б.Г.* Идеи и образы итальянского Возрождения. М., 1978.
50. *Лосев А.Ф.* Эстетика Возрождения. М., 1976.
51. *Медведев И.П.* Византийский гуманизм. Л., 1978.
51а. Максима Макиавелли: Уроки для России XXI в. / Ред. П. Беренбойма. М., 2001.
52. *Ольшки Л.* История научной литературы на новых языках. Т.Т. 1—3. М.-Л., 1933—1934.
53. *Петров М.Т.* Итальянская интеллигенция в эпоху Ренессанса. Л., 1982.
54. *Петров М.Т.* Проблема Возрождения в советской литературе. Л., 1989.
55. *Ревякина Н.В.* Проблемы человека в итальянском гуманизме второй половины XIV—первой половины XV в. М., 1977.
56. *Ревякина Н.В.* Человека в гуманизме итальянского Возрождения. Иваново, 2000.
57. *Рутенбург В.И.* Титаны Возрождения. СПб., 1991.
58. *Соколов В.В.* Европейская философия XV—XVII веков. М., 2003.
59. *Соколов В.В.* Философское дело Эразма из Роттердама // Введение в классическую философию. М., 1999.
60. *Чанышев А.Н.* Протестантизм. М., 1969.
61. *Штекли А.Э.* «Город Солнца»: утопия и наука. М., 1978.
62. *Юсим М.А.* Этика Макиавелли. М., 1990.
63. *Kristeller P.O.* Renessance Thought and its Sources. New York, 1979.
64. *Suchodolski B.* Narodziny nowożytnei filosofii czlowieka. Warszawa, 1963.
65. *Suchodolski B.* Antropologie philosophique de la Renaissance. Wroclaw—Warszawa—Krakow, 1976.
66. The Cambridge History of Renaissance philosophy. Ed. Q. Skinner and E. Kessler. Cambridge. 1988.

XII. Проблематика западноевропейской философской классики в раннее Новое время (нач. XVII–нач. XVIII вв.)

1. *Декарт Рене.* Соч.: В 2 т. М., 1989, 1994.
2. *Арно А., Николь П.* Логика, или искусство мыслить / Пер. В.П. Гайдамака. М., 1991.
3. *Гоббс Томас.* Сочинения: В 2 т. М., 1989, 1991.
4. *Гассенди П.* Сочинения: В 2 т. М., 1966, 1968.
5. *Паскаль Б.* Мысли. М., 1995.
6. *Спиноза Бенедикт.* Избранные произведения: В 2 т. М., 1957.
7. *Каменский Я.А.* Сочинения. М., 1997.
8. *Мальбранш Н.* Разыскания истины. Т. 1–2. СПб., 1903, 1906.
9. *Лейбниц Готфрид Вильгельм.* Соч.: В 4 т. М., 1982–1989.
10. *Ньютон И.* Математические начала натуральной философии // *Крылов А.Н.* Собр. трудов. Т. 7. М.; Л., 1936.
10а. Оптика, или Трактат об отражениях, преломлениях, изгибаниях и цветах света. М.; Л., 1927.
11. *Локк Джон.* Сочинения: В 3 т. М., 1985–1989.
12. *Бейль Пьер.* Исторический и критический словарь (выборочно). Разные мысли, изложенные в письме к доктору Сорбонны по случаю появления кометы в декабре 1680 г. Философский комментарий на слова Иисуса Христа «Заставь их войти». Продолжение «Разных мыслей». Т. 1–2. М., 1968.
13. *Асмус В.Ф.* Декарт. М., 1956.
14. *Асмус В.Ф.* Проблема интуиции в философии и математике. М., 1965.
15. Бессмертие философских идей Декарта. М., 1997.
16. *Богуславский В.М.* Скептицизм в философии. М., 1990.
17. *Быховский Б.Э.* Философия Декарта. М.; Л., 1940.
18. *Быховский Б.Э.* Гассенди. М., 1974.
19. *Вавилов С.И.* Исаак Ньютон. М.; Л., 1995.
20. Всемирная история / Ред. Я.Я. Зутис и др. Т. V. М., 1958.
21. *Гайденко П.* История новоевропейской философии в ее связи с наукой. М., 2000.
22. *Деборин А.М.* Мировоззрение Спинозы // Деборин А. Очерки по истории материализма XVII–XVIII вв. М., 1930.
23. *Заиченко Г.А.* Джон Локк. М., 1973.
24. *Зубов В.П.* Развитие атомистических представлений до начала XIX в. М., 1965.
25. История философии / Под ред. Г.Ф. Александрова, Б.Э. Быховского и др. Том II. Философия XV–XVII вв. М., 1941.

26. *Койре А.* Очерки истории философской мысли. М., 1985.
27. *Майоров Г.Г.* Теоретическая философия Готфрида В. Лейбница. М., 1973.
28. *Мееровский Б.В.* Гоббс. М., 1975.
28а. *Никулин Д.В.* Пространство и время в метафизике XVIII века. Новосибирск, 1993.
29. *Погребысский И.Б.* Г.В.Лейбниц. М., 1972.
30. *Рассел Б.* История западной философии. М., 1959.
31. *Реале Дж. и Антисери Д.* Западная философия от истока до наших дней. 3. Новое время (от Леонардо до Канта). СПб., 1996.
32. *Соколов В.В.* Европейская философия XVI—XVII веков. М., 2003.
33. *Соколов В.В.* Философия Спинозы и современность. М., 1964.
34. *Соколов В.В.* Философия духа и материи Рене Декарта // От философии Античности к философии Нового времени. М., 2000.
Философский узел спинозизма // Там же.
Философский синтез Готфрида Лейбница // Там же.
35. *Спекторский Е.В.* Проблема социальной физики в XVII столетии. Варшава, 1910.
36. *Спекторский Е.В.* Проблема социальной физики в XVII столетии. Т.2. Киев, 1917.
37. *Стрельцова Г.Я.* Паскаль и европейская культура. М., 1994.
38. *Фейербах Л.* История философии нового времени от Бэкона Веруламского до Бенедикта Спинозы // Л.Фейербах. История философии. Т. 1. М., 1967.
39. *Фишер К.* История новой философии. Т. I. Декарт, его жизнь, сочинения и учение. СПб., 1906.
40. *Фишер К.* История новой философии. Т. II. Спиноза, его жизнь, сочинения и учение. СПб., 1906.
41. *Фишер К.* История новой философии. Т.III. Лейбниц, его жизнь, сочинения и учение. СПб., 1905.
41а. *Frischeisen-Köhler M. und Moog W.* Die Philosophie der Neuzeit bis zum Ende des XVIII Jahrhunderts // Friedrich Ueberwegs Grundriss der Geschichte der Philosophie. Dritter Teil. 14. Auflage. Basel|Stuttgart, 1957.
42. *Adam Ch.* Descartes, sa vie et son oeuvre. Paris, 1937.
43. A Critical History of Western Philosophy. Ed. By D.J. O'Connor. New York, 1964.
44. *Gueroult M.* Descartes selon l'ordre des raison I L'âme et Dieu. II L'âme et le corps. Paris, 1953.
45. *Gilson E.* Etudes sur le role de la pensée medievale dans la formation du systéme cartesien. Paris, 1951.
46. *Hagmann M.* Descartes in der Auffassung durch die Historiker der Philosophie. Winterthur, 1955.

45a. *Jones W.T.* A History of Western Philosophy. III. Hobbes to Hume. New York, Chicago San Francisco, Atlanta. 1969.
46. *Kopper J.* Kurze Betrachtung der Entwicklung des europäeischen Denkens von Descartes bis Kant. Wien, 1997.
47. *Koyré A.* Descartes after three hundred Years. Buffalo, 1956.
48. *Lefevre R.* La structure du cartesianisme. Lille, 1978.
49. *Jaspers K.* Descartes und die Philosophie. Berlin, 1937, 1956.
50. *Morris J.* Descartes Dictionary. London, 1971.
51. *Goldsmith M.M.* Hobbes's sciens of politics. New York and London, 1966.
52. *Jonson I.* Thomas Hobbes: Architektonik, Interpretation, Antropologie. Wien, 1986.
53. *Strauss J.* The Political Philosophy of Thomas Hobbes. Its Basis and its Genesis. Chicago, 1963.
54. *Tönnies F.* Thomas Hobbes, Leben und Lehre. 3. Auflage. Struttgart, 1925.
55. *Block O.R.* La philosophie de Gassendi. Paris, 1960.
56. *Spink S.J.* French free-thought from Gassendi to Voltaire. London, 1960.
57. *Baudouin Ch.* Blaise Pascal. Paris, 1969.
58. *Ledent R.* Ce que Pascal a vrement dit. Verviers, 1975.
59. Le *Guern* M. et M.R. Les Pensées de Pascal (de l'antropologie á la theologie). Paris, 1972.
60. *Le Rog G.* Pascal, savan et croiant. Paris, 1957.
61. *Altwicker N.* Texte zur Geschichte des Spinozismus. Darmstadt, 1971.
62. Chronicon Spinozanum. Haagae, 1921 — 1927.
63. *Giancotti Boscherini E.* Lexicon Spinozanum. 2 vol. La Haye, 1970.
64. *Freidenthal-Gebhardt.* Spinoza. Leben und Lehre. Heidelberg, 1927.
65. *Kashap P. ed.* Studies in Spinoza. Critical and Interpretive essays. Berkley-Los Angeles-London, 1974.
66. *Kolakowski* Leszek. Jednostka I nieskończonosć. Wolnośc I antynomie wolności w filozofii Spinozy. Warszawa, 1958.
67. Spinoza Dictionary. New York, 1951.
68. *Wolfson* H.A. The Philosophy of Spinoza Unfolding in latent processes of the reasoning. 2 vol. New York, 1998.
69. Studia Spinozana. An International and Interdisciplinary series, Ed. W.N.A. Klever, P. Fr. Moreau, M. Walther, L. Jovel, vol. 1 — 9. Hannover, 1985 — 1993.
70. *Belaval J.* Leibniz Initiation a sa philosophie. Paris, 1962.
71. *Gordon M.* Leibniz. Warszawa, 1974.
72. *Gourwitsch A.* Leibniz Philosophie des Panlogismus. Berlin — New York, 1974.

73. *Meyer H.W.* Leibniz and the seventeenth century revolution. Cambridge, 1952.
74. The Philosophy of Leibniz and the Modern World / Ed. By Leclerc. Nashwill, 1973.
75. *Simonowits A.* Dialektisches Denken in der Philosophie von G.W. Leibniz. Berlin, 1968.
76. *Zocher.* Leibniz' Erkenntnislehre. Berlin, 1952.
77. *Armstrong R.L.* Metaphysics and British empiricism. Lincoln, 1970.
78. *Gibson J.* Locke's Theory of Knowledge and its historical Relations. Cambridge, 1917, 1960, 1968.
79. *Kraus J.L.* John Lock. Empiricist, atomist, conceptualist and agnostic. New York. 1968.
80. *Krüger L.* Der Begriff des Empirismus. Erkenntnis theoretische Studien an Beispiel John Lock. Berlin — New York, 1973.
81. *Retat P.* Le Dictionnaire de Bayle e la lutte philosophique du XVIII e siècle. Paris, 1971.
82. *Popkin R. H.* The History of Scepticism from Erasmus to Spinoza. Berkley etc., 1979.

XIII. Важнейшие аспекты западноевропейской философии в эпоху Просвещения

1. Английское свободомыслие: Д. Локк, Д. Толанд, А. Коллинз. М., 1981.
2. Английские материалисты XVIII в. Собрание произведений: В 3 т. Т. 1 (Д. Толанд). М., 1967. Том 2 (А. Коллинз, Д. Гартли). М., 1967. Том 3 (Д. Пристли). М., 1968.
3. *Беркли Джордж.* Сочинения. М., 1978. (Философские заметки. Опыт новой теории зрения. Трактат о принципах человеческого знания. Три разговора между Гиласом и Филонусом. О движении. О бесконечных [величинах]. Аналитик, или Рассуждение, адресованное неверующему математику. Алсифрон, или Мелкий философ. Сейрис, или Цепь философских размышлений и исследований. Вопрошатель, содержащий ряд вопросов, предлагаемых на всеобщее рассмотрение. Избранные письма).
4. *Давид Юм.* Соч.: В 2 т. М., 1996. Т. 1: Моя жизнь. Трактат о человеческой природе, или попытка применить основанный на опыте метод рассуждения к моральным предметам. Сокращенное изложение «Трактата о человеческой природе». Письмо джентльмена его другу в Эдинбурге. Т. 2. Исследование о человеческом познании. Исследование об аффектах. Исследование о принципах морали. Естественная история религии. Диалоги о естественной религии.

5. *Мандевиль Бернард.* Басня о пчелах. М., 1974.
6. *Шефстбери.* Эстетические опыты. М., 1979.
7. *Френсис Хатчесон.* Давид Юм. Адам Смит. Эстетика. М., 1973.
8. *Смит Адам.* Теория нравственных чувств. М., 1997.
9. *Мелье Жан.* Завещание. Т. 1—3. М., 1954.
10. *Фонтонель Бернар.* Рассуждения о религии, природе и разуме. М., 1979.
11. *Вольтер.* Философские сочинения. М., 1988.
12. *Монтескье Шарль.* Избранные произведения. М., 1955.
13. Философия в «Энциклопедии» Дидро и Даламбера. М., 1994.
13а.История в Энциклопедии Дидро и Д'Аламбера. Л., 1978.
14. *Дени Дидро.* Соч.: В 2 т. М., 1986, 1991.
15. *Поль Анри Гольбах.* Избранные произведения: В 2 т. М., 1969.
16. *Ламетри Жюльен Офре.* Сочинения. М., 1976.
16а. *Робине Ж.Б.* О природе. М., 1935.
17. *Кондильяк Этьенн Бонно де.* Сочинения: В 3 т. М., 1980—1983.
18. *Гельвеций Клод Адриан.* Сочинения: В 2 т. М., 1973, 1974.
19. *Кондорсэ Ж.А.* Эскиз исторической картины прогресса человеческого разума. М., 1936.
20. Антология мировой философии в четырех томах. Том. 2. Европейская философия от эпохи Возрождения по эпоху Просвещения. М., 1970.
21. *Руссо Жан-Жак.* Трактаты. М., 1969.
22. *Руссо Ж.Ж.* Педагогические сочинения: В 2 т. М., 1981.
23. *Вольф Христиан.* Метафизика. Онтология (Введение и пролегамены) // Христиан Вольф и философия в России. СПб., 2001.
24. *Лессинг Г.* Воспитание человеческого рода // Лики культуры: Альманах. Т. 1. М., 1995.
25. *Гердер Иоган Готфрид.* Идеи к философии истории человечества. 1977.
26. Антология мировой философии. Т. 3. М., 1971.
27. *Кузнецов В.Н., Мееровский Б.В., Грязнов А.Ф.* Западноевропейская философия XVIII века. М., 1986.
28. *Жучков В.А.* Немецкая философия эпохи раннего Просвещения (конец XVIII—первая четверть XVIII в.). М., 1989.
29. *Ланге Ф.А.* История материализма и критика его значения в настоящем. Т. I. Киев; Харьков, 1899.
30. *Даннеман Ф.* История естествознания. Т. 2—3. М., 1938.
31. *Ярошевский М.Г.* История психологии. М., 1976.
32. *Bréhier E.* Histoire de la philosophie moderne. 2. Le dixhutiéme siècle. Paris, 1950, 1981.

33. *Revel J.F.* Histoire de la Philosophie occidentale. V. 3. Paris, 1975.
34. *Rivaud A.* Histoire de la philosophie. V. 4. Philosophie francaise et philosophie anglaise de 1700-á 1830. Paris, 1962.
35. *Wolf A.A.* History of science, technology and philosophy in the eighteenth century. London, 1952.
36. *Мееровский Б.В.* Джон Толанд. М, 1979.
37. *Sullivan R.* John Toland and the deist controversy. London, 1982.
38. *Быховский Б.Э.* Джордж Беркли. М., 1978.
39. *Нарский И.С.* Юм. М., 1973.
40. *Ayer A.J.* Hume. Oxford, 1980.
41. Французское Просвещение и революция. Ответств. ред. М.А. Киссель. М., 1989.
42. *Волгин В.П.* Развитие общественной мысли во Франции в XVIII веке. М., 1977.
43. *Момджян Х.Н.* Французское Просвещение XVIII века. М., 1983.
44. *Gusdorf G.* Des principes de la pensée au siècle des Lumières. Paris, 1971.
45. *Gusdorf G.* Deu, la nature, l'homme au siècle des Lumières. Paris, 1971.
46. *Hazard P.* La penseé européenne au XVIII siècle de Montesquiu á Lessing. Paris, 1964.
47. *Mornet D.* Les origins intellectuelles de la Révolution francaise (1715—1789). Paris, 1954.
48. *Schröder W.* u.a. Französische Aufklärung: Bürgerliche Emanzipation. Leipzig, 1979.
49. *Баскин М.*П. Монтескье. М., 1955.
50. *Baum J.A.* Montesqueu and social theory. Oxford, 1979.
51. *Державин К.Н.* Вольтер. М., 1946
52. *Кузнецов В.Н.* Вольтер. М., 1978
53. *Pomeau R.* La religion de Voltaire. Paris, 1956.
54. *Асмус В.Ф.* Жан-Жак Руссо. М., 1962.
55. *Верцман И.Е.* Жан-Жак Руссо. М., 1976.
56. *Lawnou M.* Roussau et son temps. Paris, 1980.
57. *Богуславский В.М.* Кондильяк. М., 1984.
58. *Mendel L.* La Mettri, Arzt, Philosoph und Schriftsteller. Leipzig, 1965.
59. *Луппол И.К.* Дени Дидро. М., 1960.
60. *Длугач Т.Б.* Дидро. М., 1975.
61. *Fontenay E.* Diderot et le materialisme enchanté. Paris, 1962.
62. *Proust J.* Diderot et l'Encyclopédie. Paris, 1962.
63. *Момджян Х.Н.* Философия Гельвеция. М., 1955.
64. *Кочарян М.Т.* Гольбах. М., 1978.
65. *Naville P.* D'Holbach et la philosophie scientifique au XVII siècle. Paris, 1967.

66. *Cassirer E.* Die Philosophie der Aufklärung. Tübingen, 1932.
67. Chr. Wolff als Philosoph der Aufklärung in Deutschland. Wissenschaftliche Beiträge. Halle-Wittenberg, 1980.
68. Lessing und Spinoza. Hrsg von T. Hohl. Halle, 1982.
69. *Гулыга А.В.* Гердер. М., 1975.
70. *Lindner H.* Das Problem des Spinozismus in Schaffen Goethes und Herders. Weimar, 1960.
71. *Adler H.* Die Prägnanz des Dunklen, Gnoseologie, Ästhetik, Geschichtsphilosophie bei J.G. Herder. Hamburg, 1990.

XIV. Философия Канта — классическая система субъект-объектности. Всестороннее учение о человеке как ее конкретный результат

1. *Иммануил Кант.* Собр. соч.: В 8 т. Юбилейное издание 1794—1994 / Ред. А.В. Гулыга. М., 1994. В ссылках на это издание, как принято выше, сначала обозначен раздел, затем том (арабской цифрой) и его страница.
1а. *Kant J.* Sämtliche Werke in sechs Bänden. Leipzig, 1922.
1б. *Кант И.* Сочинения на немецком и русском языках: В 4 т. / Ред. Н. Матрошилова и Б.Тушлинг. Т. 1—3. М., 1994—1997.
2. *Асмус В.Ф.* Иммануил Кант. М., 1973.
3. *Васильев В.В.* Подвалы кантовской метафизики (дедукция категорий). М., 1998.
4. *Гулыга А.В.* Кант. М., 1973.
5. *Гулыга А.В.* Немецкая классическая философия. М., 2001.
6. *Калинников Л.А.* Проблемы философии истории в системе Канта. Л., 1978.
7. *Кассирер Эрнст.* Жизнь и учение Канта. СПб., 1997.
8. *Кузнецов В.Н.* Немецкая классическая философия. М., 2003.
9. *Ойзерман Т.И., Нарский И.С.* Теория познания Канта. М., 1991.
10. *Соловьев Э.Ю.* И. Кант: Взаимодополнительность морали и права. М., 1992.
11. *Суслова Л.А.* Философия И. Канта. М., 1988.
12. *Тевзадзе Г.В.* Иммануил Кант: Проблемы теоретической философии. Тбилиси, 1979.
13. *Фишер Куно.* Кант // История новой философии: В 10 т. Т. 4—5. СПб., 1910.
14. «Критика чистого разума» Канта и современность. Рига, 1984.
15. Философия Канта и современность. М., 1984.
16. *Eisler R.* Kant-Lexikon. B., 1930, 1989.
17. *Funke G.* Von der Aktualität Kants. Bonn, 1979.

УКАЗАТЕЛЬ ИМЕН

СОДЕРЖАНИЕ

Учебное издание

Василий Васильевич Соколов

ИСТОРИЧЕСКОЕ ВВЕДЕНИЕ В ФИЛОСОФИЮ

ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ ПО ЭПОХАМ И ПРОБЛЕМАМ

Художественное оформление серии выполнено
Издательством Московского университета и издательством
«Проспект» по заказу Московского университета
Художники: *В.А. Чернецов, Н.С. Шувалова*

Компьютерная верстка: *К.Ф. Федоров*
Корректор: *А.А. Конькова*

ООО «Академический Проект»
Изд. лиц. № 04050 от 20.02.01
111399, Москва, ул. Мартеновская, 3, стр. 4

Санитарно-эпидемиологическое заключение
Департамента государственного
эпидемиологического надзора
№ 77.99.02.953.Д.0086.63.11.03 от 28.11.2003 г.

По вопросам приобретения книги
просим обращаться в ООО «Трикста»:
111399, Москва, ул. Мартеновская, 3, стр. 4
Тел.: (095) 305 3702, 305 6092; факс: 305 6088.
E-mail: aproject@ropnet.ru
www.aprogect.ru

Подписано в печать с готовых диапозитивов 07.09.04.
Формат 84×108 1/32. Гарнитура Балтика.
Бумага офсетная. Печать офсетная. Усл. печ. л. 46,5.
Тираж 3 000 экз. Заказ № 530.

Отпечатано с готовых диапозитивов
на ФГУИПП "Уральский рабочий"
620219, Екатеринбург, ул. Тургенева, 13
http://www.uralprint.ru
e-mail: book@uralprint.ru

ISBN 5-8291-0400-8



Московский государственный университет имени М.В. Ломоносова

КЛАССИЧЕСКИЙ УНИВЕРСИТЕТСКИЙ УЧЕБНИК

Автор книги, В.В. Соколов, — один из виднейших представителей философской школы Московского государственного университета имени М.В. Ломоносова.

Множество учебников по истории философии излагает ее материалы в общепринятом хронологическом порядке и в соответствии с традиционным кругом персоналий. Автор предлагаемой книги сделал ее теоретической базой тематизацию по эпохам. В связи с этим в каждой эпохе выделяются главные темы, а большинство философов рассматриваются «внутри» определяющих философских проблем своего времени. Главная цель этой книги — реконструкция целостности историко-философского процесса, в которой выявлена вся основная, определяющая философская проблематика соответствующих эпох, сохраняющая свою значимость далеко за их пределами — вплоть до современности.

